التوضيح

في حل غوامض التنقيح

لصدر الشريعة عُبيد الله بن مسعود بن تاج الشّريعة الحنفي البُخاري المتوفّى سنة ٧٤٧هـ

وحاشية الوجيزة النّافعة

منير التوضيح

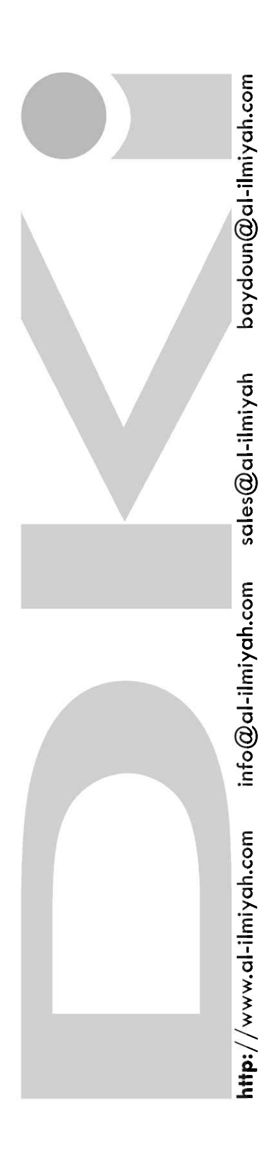
لفضيلة الأستاذ المفتي آل مصطفى المصباحي

حفظه الله تعالى

الأستاذ والمفتي بالجامعة الأمجديّة الرضويّة بغوسي مديريّة مئو



أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban



الكتاب : التوضيح
في حلّ غوامض التنقيح
وحاشيته الوجيزة النافعة

Title : AT-TAWḌĪḤ FĪ ḤAL ĠAWĀMIḌ
AT-TANQĪḤ WA ḤĀŠIYATIHI
AL-WAJĪZA AN-NĀFI'A

AL-TAWDÎH IN SOLVING THE MYSTIQUE
ATTACHED TO AL-TANQÎH

التصنيف : أصول فقه

Classification: Basics of Jurisprudence

المؤلف : صدر الشريعة البخاري (ت٧٤٧ هـ) والمفتي المصباحي

Author : Sadr Al-Shari'a Al-Bukhari (D.747 H.)
and: Al-Mufti Al-Musbahi

الناشر : دار الكتـــب العلميـــة – بيـــروت

Publisher : Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages	672	عدد الصفحات
Size	17x24 cm	قياس الصفحات
Year	2014 A.D - 1435 H.	سنة الطباعة
Printed in : Lebanon		بلد الطباعة : لبنـــان
Edition : 2nd		الطبعة : الثانية

Exclusive rights by © **Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah** Beirut-Lebanon No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

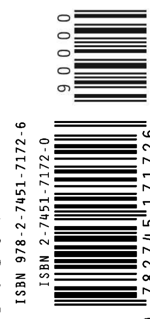
Tous droits exclusivement réservés à © **Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah** Beyrouth-Liban Toute représentation, édition, traduction ou reproduction même partielle, par tous procédés, en tous pays, faite sans autorisation préalable signée par l'éditeur est illicite et exposerait le contrevenant à des poursuites judiciaires.

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة **لدار الكتب العلمية** بيروت–لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأ أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على أسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ‎+٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٠/١١/١٢
فاكس: ‎+٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٣
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت–لبنان
رياض الصلح–بيروت ١١٠٧٢٢٩٠


ISBN 978-2-7451-7172-6

كلمة السيّد
حضرة الدكتور الشاه محمد أمين البركاتي

صاحب سجادة الزاوية البركاتية
مارهره المطهرة، إيته. بيوبي. الهند

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

نحمده ونصلِّي على رسوله الكريم.

أما بعد: فإن الإنسان يستعين بالكلمات والألفاظ للتعبير عن ما في ضميره، ولكن عمله هذا لا يُحرز النجاح مائة في مائة، وسببه أن دلالات الألفاظ لا تكون تامة أبداً، فإنها يتدخل فيها المجاز مع الحقيقة، والكناية مع التصريح، والإجمال مع التفصيل، والإبهام مع الوضوح، فلذلك يحتاج المتن ـ كتابياً كان أو لسانياً ـ إلى أن يُرْفَع الإبهام والغموض عنه، ويميّز مجازه عن حقيقته، ويستعرض احتمالاته المعنوية، ويعيّن دلالاته حسب ما يمكن، وللوصول إلى هذه الأهداف المنشورة يتوصل بالتفسيرات والشروح والحواشي.

إن مصدر العلوم الإسلامية ومنبع العلوم الشرعية القرآن العظيم والأحاديث النبوية ـ على صاحبها ألف ألف سلام وتحية ـ كان المسلمون في القرون الهجرية الابتدائية يُقبِلون على تدوين شتى العلوم والفنون من التفسير وما يتعلق به والحديث وما يختص به، والفقه وما يلحق به، ويمتاز عهد خلفاء بني العباس من هذه الناحية خاصة فيقال له: عهد ذهبي، لتدوين العلوم والفنون، راج فيه مع العلوم النقلية العلومُ العقلية أيضاً من المنطق والفلسفة وغيرها، وتُرْجِمَت فيه أكثرُ كتب العلوم والفنون من اللغة اليونانية إلى العربية.

وشرع المسلمون تأليف الشروح والتعليقات والحواشي على الكتب الأساسية في العلوم الجذرية والفنون الرئيسية بعدما تمّ تدوينُ العلوم الشرعية والأدبية والحكمية والاجتماعية بجهودهم المباركة المتواصلة، تفاصيلها محفوظة في مفتاح

السعادة لطاش كبري زاده وكشاف اصطلاحات الفنون للشيخ محمد أعلى.

قد قام علماء الهند أيضاً بخدمات جليلة بارزة في نشر العلوم والفنون الإسلامية وفي مجال التصنيف والتأليف في كل عصر مثل ما قام بها العلماء في دول العالم الإسلامي غير الهند، فلهم مآثر علمية وذكريات خالدة في كل قسم من أقسام العلوم العقلية والنقلية في صورة مئات من الشروح والحواشي والتعليقات سوى تصانيفهم المستقلة فيها.

ينبغي لنا أن نلفت عناياتكم إلى أن الشرح له علاقة بالمتن كله، فيتحتم للشارح أن يكتب العبارات التوضيحية نظراً إلى عبارات المتن كله، ولكن على عكس ذلك تتصل الحاشية بجزء خاص من المتن فيقوم المحشي بالتعبير عن أفكاره وخواطره حول مواضع خاصة مختارة من المتن، فقد يلفت انتباه القرَّاء إلى نكتة، وقد يوضِّح كلمة غريبة، وقد يجيب عما يرد عليه من الإشكال والاعتراض.

وظهر بما قلنا آنفاً أن الشارح يهتم اهتماماً خاصاً مخططاً مضبوطاً لشرح كتاب، فيختار له متناً خاصاً تحت خطة مرسومة ثم يشرح كل المتن أو جزءاً خاصاً منه حسب ذوقه وطبيعته، وعلى العكس من ذلك ليس من اللازم مثل هذا الاهتمام والتخطيط للحواشي والتعليقات في كل حال.

وتظهر هنا صورتان إلى حيز الوجود، فالمحشي قد يكتب الحواشي على الكتاب كله من أوله إلى آخره بكل اعتناء واهتمام، وقد يقوم بتصويب خطأ للكاتب أو المصنف على الحاشية خلال مطالعة الكتاب، أو يكتب شيئاً على الحاشية توضيحاً لعبارة أو تبييناً لنكتة، وهذه الصورة الأخيرة تظهر من العلماء الراسخين في العلم بصفة عامة، فإنهم يجمعون شتى العلوم والفنون فيحرِّرون نفثات أقلامهم على ما يطالعونه من كتاب بأي فن كان، وهكذا تخرج حواشيهم القيمة وتعليقاتهم الغالية على كتب متنوعة في فنون مختلفة إلى حيز الوجود والظهور.

قد مضى عديد من مثل هؤلاء العباقر والنوابغ في علماء الهند مثل ما ظهروا في العالم الإسلامي يزخر تاريخنا العلمي بثروات حواشيهم وتعليقاتهم.

والآن أريد أن أتحدث شيئاً عن حواشي الكتب الدراسية.

فمن الحقائق الناصعة أن الحواشي على الكتب الدراسية المتقرّرة الرائجة في المدارس الدينية لأهل السنَّة والجماعة كانت لأهل السنَّة بصفة عامة، وكانوا

يعتنون بطبعها ونشرها أيضاً، ثم دخل في هذا المجال العلمي بأواخر القرن التاسع عشر الميلادي بعض غير المسلمين أيضاً، وعلى رأسهم منشي نول كشور، ومن الظاهر أنهم كانوا يستهدفون به الربح التجاري والنفع المالي لا خدمة الدين، ثم حدثت بعض الطوائف والفرق باسم المسلمين وأنشأوا ما أنشأوا من المدارس وشرعوا في هذا العمل أيضاً، وقاموا بالظلم والاعتداء بعد كرّ الأيام ومرّ السنين، فطبعوا كثيراً من الكتب الدراسية بحواشيها وتعليقاتها بمحو أسماء المصنفين والمؤلفين والمحشين من أهل السنَّة والجماعة، ليظنّ القرّاء والدارسون أن المؤلفين والمحشين أيضاً يتصلون بفرقة الناشر والطابع، وخلال هذه الفترة كُتب بعض الحواشي الجديدة على بعض الكتب، نُقلت فيها العبارات بعينها من حواشي أهل السنَّة والجماعة القديمة وشروحهم السابقة بدون إشارة إلى مصادرها، وبلا تصريح بمراجعها، وما قاموا بهذا العمل إلَّا لتحصيل الربح في التجارة واكتساب السمعة في الحياة الدنيا. ولكن بدأ هؤلاء الناشرون المبتدعون الضالون يَعُدّون عملية السرقة والسمعة والنفعية هذه من خدمات طائفتهم العلمية والدينية وأخذوا يذيعون صيتهم وقاموا بالدعاية أن الفضل في تأليف الكتب الدراسية وحواشيها وطبعها ونشرها يعود إلى طائفتهم وليس لعلماء أهل السنَّة والجماعة نصيب من هذا المجال.

لأجل هذه الدعاية الكاذبة المتواصلة طفق كثير من الطلاب السنّيين وعامة القرّاء والدارسين يذهبون ضحايا لسوء الفهم، فكانت الحاجة ماسة إلى أن يكشف قناع التلبيس عن وجوه هؤلاء الناشرين والطابعين ويوضح بأنهم بأي مهارة وفطانة ألقوا خدمات أهل السنَّة والجماعة في أكياسهم، ولهذا السبب لفتت **الزاوية البركاتية بمارهره المقدّسة** والمسؤولون عنها والمتصلون بها المؤسسة الرئيسية المركزية البارزة لأهل السنَّة والجماعة «**الجامعة الأشرفية، مبارك فور**» إلى هذا العمل الجليل.

ومن بواعث الفرح والابتهاج أن الجامعة الأشرفية قد استجابت هذا النداء ولبَّت هذه الدعوة فقام شارح صحيح البخاري فضيلة المفتي محمد شريف الحق الأمجدي البركاتي ـ رحمه الله تعالى ـ وفضيلة العلَّامة ضياء المصطفى القادري، المحدِّث الكبير وعزيز الملّة وفضيلة العلَّامة عبد الحفيظ المصباحي ـ أدام الله ظلالهما ـ وغيرهم من العلماء والأساتذة بالجامعة بتأييد كامل وموافقة تامة على

هذا المقترح، وقام كبار علماء الجامعة الأشرفية وجهابذتهم بتأسيس «**مجلس البركات**» وعقدت جلسات عديدة حول تأليف التعليقات والحواشي على الكتب الدراسية تحت عناية مجلس البركات، واتفق أعضاء المجلس والمشتركون في هذه الجلسات على ما يلي:

١ ـ أن يطبع الكتب المُحَلَاة بحواشي أهل السنَّة والجماعة في صورها الأصلية بتصريح اسم المصنف والشارح والمحشي، والتي تطبع الآن بمحو أسماء المؤلفين والمحشين لأهل السنَّة والجماعة.

٢ ـ أن يهتم بطبع حواشي أهل السنَّة والجماعة التي لا تطبع الآن.

٣ ـ أن تكتب الحواشي والتعليقات الجديدة على الكتب التي تحتاج إليها.

فُوِّض هذا العمل العلمي الهام الجليل إلى فضيلة الشيخ العلَّامة محمد أحمد المصباحي ـ حفظه الله تعالى ـ عميد الجامعة الأشرفية، ومما يبعث على السرور والغبطة أن هذا العمل قد ابتدأ ولو بشيء من التأخير، والآن يستمر بالجامعة الأشرفية تحت إشراف فضيلته بكل اهتمام ورغبة ونشاط، وتسير هذه القافلة العلمية نحو هدفها المنشود، وهذا الأمر مبعث طمأنينة وهدوء لنا، **فإن الجامعة الأشرفية** جامعة موثوق بها لأهل السنَّة والجماعة في الهند توجد هنا ظلال وارفة لإخلاص حافظ الملّة العلَّامة الشيخ عبد العزيز المحدِّث المراد آبادي مؤسس نفس الجامعة واجتهاده وتضحيته وإيثاره، وتهب هنا رياح باردة روحانية للمشائخ البركاتية، وتتكوَّن هيئتها التعليمية من الأساتذة البارعين والعلماء المهرة الذين يعترف الزمان بتبحرهم في العلوم وسعة اطلاعهم عليها، فبالنظر إلى توفر هذه النعم الربانية نتيقن بأن عمل تأليف الحواشي والتعليقات هذا سوف يتم بكل أمانة علمية واجتهاد باحث وإخلاص وحب إن شاء الله المولى تعالى.

إن هذا الفقير البركاتي يقدِّم أسمى التهاني وأعطر التبريكات إلى حضرات المسؤولين عن الجامعة الأشرفية وأساتيذهم ومجلس البركات من أعماق القلب على أنهم تولَّوا إتمام هذا العمل العلمي الهام، وأنا أشكر للعلماء الكرام والأساتذة الفخام الذين ساهموا بعلومهم في هذا الجهاد العلمي، ولرفقاء أهل السنَّة وحماتهم وأنصارهم المتألمين للمذهب والدين والذين قاموا بالمساعدة علماً وعملاً وقلماً ولساناً ومالاً وثروة في هذا العمل الأساسي الجذري الهام، أدعو الله تعالى أن يرزقهم أجمعين نجاحاً كاملاً في مقاصدهم وأهدافهم الجائزة في الدين

والدنيا، وسلك بنا ـ جميع أهل السنَّة ـ الصراط المستقيم بوسيلة حبيبه الأكرم ﷺ ومشايخ السلسلة العالية القادرية البركاتية ـ رضي الله تعالى عنهم أجمعين ـ وجعلنا تحت ظلال ظليلة وارفة لرحمته وفضله يوم القيامة ـ آمين بجاه الحبيب الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين.

الدكتور السيد الشاه محمد أمين القادري البركاتي

صاحب سجادة الزاوية العالية البركاتية

مارهره المطهرة ـ مديرية إيته ـ أترا برديش، الهند

باسمه تعالى وحمده
صاحب التوضيح

صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة الحنفي البخاري

اسمه ونسبه: اسمه عبيد الله، ولقبه صدر الشريعة، وبه يُعرف، فهو: عبيد الله بن مسعود بن محمود بن صدر الشريعة الأكبر أحمد بن جمال الدين المحبوبي الحنفي، ينتمي نسبه إلى عُبادة بن الصامت الصحابي الأنصاري رضي الله تعالى عنه، ولذا يُقال لصاحب الكتاب (العبادي)، رحمه الله تعالى.

صدر الشريعة لقبه، وهو لقب أيضاً لوالد جدِّه أحمد بن جمال الدين عبيد الله بن إبراهيم العبادي المحبوبي البخاري، ويميّز بينهما بزيادة لفظي «الأصغر» أو «الثاني» للمصنّف و«الأكبر» أو «الأول» لوالِدِ جدِّه.

ولادته ونشأته: أما تاريخ ولادته فلم أعثر عليه، وأما نشأته فهو ـ رحمه الله ـ نشأ في حِجر الفضل ونال العُلى وحُمل على أكتاف الفقهاء، كفل به ورباه جدّه في صباه، فسعد جَدُّه وأنجح جِدّه حتى صار محرزاً قَصب السبق في الفروع والأصول.

بلده: هي «بخارا» كما تدلّ نسبة والد جدّه إليها ويومئ إليها ذكر المؤرخين أن مرقد المصنّف ومرقد والديه وأولاده وأجداد والديه كلهم في شرع آبار بخارا.

شيوخه: تلقّى العلم على جدّه تاج الشريعة محمود بن صدر الشريعة الأكبر، وتفقه على كبار فقهاء العصر وعلماء الدهر، تصل سلسلة تلمذه الذهبية إلى سراج الأمة كاشف الغمة نائل العلم من الثريا الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان رضي الله تعالى عنه وعنا، ومن أشهر معاصريه العلَّامة قطب الدين الرازي، شارح «الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية» المتوفى سنة ٧٦٦هـ.

تلاميذه: كان صدر الشريعة معروفاً بالدرس والإفادة، صَرَفَ كثيراً من عمره

في التدريس والتلقين، واشتغل بالتصنيف والتأليف مدة من الزمان، أخذ عنه العلم أولو الألباب، واستفاد منه أصحاب الفضل والكمال ومعالي الألقاب، وانتفع به وبمؤلفاته خلق كثير، ومن مشاهير تلامذته حافظ الحق والدين أبو طاهر محمد بن محمد بن الحسن بن علي الطاهري، وصاحب فصل الخطاب محمد بن محمد بن الحسن بن علي الطاهري، وصاحب فصل الخطاب محمد بن محمد البخاري الشهير بخواجه پارسا المتوفى سنة ٨٢٢هـ.

وفاته: اختلف في ذكر وفاته، فقد ذكر الكفوي في «أعلام الأخيار» أنه توفي سنة ٧٤٧هـ، وذكر الملّا علي القاري في «طبقات الحنفية» سنة ٦٨٠هـ، واضطرب كلماتُ حاجي خليفة فذكر في «كشف الظنون» أولاً أنه توفي سنة ٧٤٧هـ، وذكر ثانياً عند الكلام على مصنفاته «النقاية» و«الوشاح» و«شرح فصول الخمسين» أنه ارتحل إلى رحمة الله سنة ٧٤٥هـ، والأغلب أن الصحيح هو ما ذكره أولاً مطابقاً لتصريح الكفويّ ـ تغمّده الله برحمته وأدخله بحبوحة جنانه.

نبوغه في العلم: هو الإمام الهمام، شيخ الإسلام، أحد أئمة الأعلام، من أفاضل الحنفية المبرزين في الفقه والأصول، من كبار المحققين ومشاهير المدقّقين، كان فائزاً بمرتبة التحقيق في جميع الفنون الفرعية والأصلية، جامعاً للعلوم العقلية والنقلية، أما الفقه فهو سابق فرسانه، وأما الأصول فهو فارس ميدانه، وأما الحديث فله حسن المعرفة به، وأما العلم الآلي فقد أحرز قَصبَ السبق فيه.

يحكى أن العلَّامة قطب الدين الرازي أراد أن يجتمع مع صدر الشريعة ويتباحثه، فأرسل إليه أولاً من تلامذته مولانا مبارك شاه (وكان مبارك شاه من غلمان الرازي، رباه صغيراً وعلّمه كبيراً، وتبناه، فصار مشهوراً في الآفاق) ليتعرّف كيفية الحال، فحضر مبارك شاه درس صدر الشريعة وهو يومئذ بهرات، والعلَّامة بالري، فوجده يدرس كتاب الإشارات لابن سينا، ولا يتابع فيه المصنّف ولا واحداً من شارحيه: الإمام الطوسي، فكتب مبارك شاه إلى مولاه العلَّامة أن الرجل نار وقادة والإقدام ربما يورث الملام، فعمل العلَّامة برأيه وقبل نصحه ولم يتجاسر على ما قصده.

وبالجملة له يد طولى في العلوم العقلية والعربية، وما زال ـ رحمه الله تعالى ـ يشيع العلم وينشر الدين بهمَّة عالية وجهد متواصل ووعي كامل وإخلاص موفور،

بل يقال بلا مرية: أنه وقَف الحياة على نصرة دين الله الحنيف، فاختصه الله بالفضل الوافر والعلم الكامل والعمل المحمود، واعترف أولو العلم بفضله وغزارة علمه وسعة اطلاعه على الفقه والأصول وغيرهما من المعقول والمنقول.

يقول العلَّامة الكفوي في كتابه «أعلام الأخيار في طبقات فقهاء مذهب النعمان المختار»: «هو الإمام المتّفق عليه، والعلَّامة المختلف إليه، حافظ قوانين الشريعة، ملخص مشكلات الفرع والأصل، شيخ الفروع والأصول، عالم المعقول والمنقول، فقيه أصولي، خلافي جدلي، محدّث، مفسّر، نحوي، لغوي، أديب، نظّار، متكلِّم، منطقي، عظيم القدر جليل المحلّ، كثير العلم، يُضرب به المثل، غُذي بالعلم والأدب، وارث المجد عن أب فأب.

ويقول العلَّامة طاش كبري زاده في «مفتاح السعادة»: وقد كان ـ رحمه الله تعالى ـ بحراً زاخراً لا يُدرك له قرار، وطرداً شامخاً لا يرتقى إلى قنته ولا يُصار، ولقد كان آية كبرى في الفضل والتدقيق، وعروة وثقى في الاتقان والتحقيق.

يستبين من المذكور أعلاه أنه من رجال العلم وعلماء الحكمة وأصحاب القلم والكتاب، وتشهد بذلك مصنّفاته.

مصنّفاته

وله ـ رحمه الله تعالى ـ مصنفات قيّمة حِسان جليلة، منها:

١ ـ التنقيح، هو متن لطيف مشهور في أصول الفقه.

٢ ـ التوضيح، وهو شرح التنقيح.

٣ ـ النقاية، كتاب مختصر من الوقاية.

٤ ـ شرح الوقاية، كتاب متداول معروف في الفقه الحنفي من أحسن شروح كتاب الوقاية وأكملها.

٥ ـ تعديل العلوم، كتاب في أقسام العلوم العقلية.

٦ ـ شرح فصول الخمسين، كتاب مفيد محتوٍ على مسائل النحو.

٧ ـ الوشاح، كتاب جامع لمسائل علم المعاني من البلاغة.

٨ ـ تعديل العلوم في مقامات العارفين.

وغير ذلك من الكتب الهامة في الفنون العقلية والنقلية، واقتصرتُ هنا على ذكر المعروف منها.

مكانة التوضيح: ألّف ـ رحمه الله تعالى ـ في أصول الفقه متناً متيناً وسمّاه «التنقيح» ثم صنّف هذا الشرح النفيس، وسمّاه «التوضيح في حلّ غوامض التنقيح» وهو كتاب جليل الشأن، أكثر كتبه شهرةً وتداولاً حتى أصبح من مشاهير الكتب الأصولية التي لها قيمة عالية ومكانة سامية، مؤلفة على طريقة بديعة من الإيجاز، مشتملة على معانٍ جليلة ونكت فريدة وفوائد كثيرة، ضمن فيه أصول الشرع وأحكامه، وأدرج فيه ما به نظام الفقه وقوامه من قواعد الأصول الحنفية ومقاصد الأدلة الشرعية، قد نقح فيه ـ رحمه لله ـ مباحث كتاب فخر الإسلام البزدوي وأورد فيه زبدة مباحث المحصول وأصول ابن الحاجب، وللمصنّف «المقدّمات الأربع» من التوضيح، وهي مقدمات مشهورة غامضة أوردها من عنده لبيان ضعف ما ذهب إليه الإمام الأشعري من أن الحسن والقبح شرعيان لا يثبتان بالأمر والنهي، فالحسن ما إلخ، وهذا مبني على أربع مقدمات، اهـ.

وعلى هذه المقدمات تعليقات قيمة مفيدة سيأتي ذكرها.

ومن مميزات هذا الكتاب أنه حاوٍ مع اختصاره وإيجازه لما حواه المطوّلات وخالٍ مع كثرة قواعد الأصول من الحشو والزوائد والإطناب، ولذا اشتهر الكتاب اشتهار الشمس في نصف النهار، ونال حسن القبول في الأقطار ولأجله جعله العلماء والنظار من الكتب التي تقرّر دراستها في المدارس الدينية والكليّات الشرعية والجامعات الإسلامية، إذاً فالتوضيح ـ كما ترى ـ كتاب هام لا غنى عنه لكل من يطلب أصول الفقه الحنفي ويريد التعمُّق فيها، ومن ينظر في الكتاب بالإمعان وعين الإنصاف يجد فيه ما يدلّ على كمال تبحر المصنف وسعة نظره ووفور علمه جزاه الله تعالى عنا أحسن الجزاء.

ولما كان كتاب «التوضيح» غاية مطلوب كل طالب في فنّ الأصول اعتنى به العلماء بالشرح والتحشية وعلّقوا عليه حواشي مفيدة، نذكر بعضها فيما يأتي.

الشروح والتعليقات على التنقيح والتوضيح

١ ـ التلويح: وهو من أعظم شروح التنقيح والتوضيح صنّفه في ذي القعدة سنة ٧٥٨هـ الإمام النحرير القمقام، والعلّامة النبيل الطمطام، مالك أزمة التحقيق، ملك العلماء، المحقق، المدقق، الإمام في الأصول، الحكيم في المعقول، البارع في البلاغة والمعاني، مسعود بن عمر المعروف بالعلّامة سعد الدين التفتازاني رحمه الله تعالى رحمة واسعة المتوفى سنة ٧٩٢هـ.

٢ ـ **شرح التنقيح**: للفاضل السيد عبد الله بن محمد بن أحمد الحسيني المعروف بنُقُره، المتوفى ٧٧٦هـ تقريباً.

٣ ـ **حاشية التوضيح**: للشيخ عبد القادر بن أبي القاسم الأنصاري، المتوفى ٨٢٠هـ تقريباً.

٤ ـ **تغيير التنقيح**: للعلَّامة شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا، المتوفى ٩٤٠هـ.

٥ ـ **التعليق على المقدمات الأربع للتوضيح**: للشيخ علاء الدين علي العربي الحلبي المتوفى ٩٠١هـ. وهو أول من علّق عليها، له حاشيتان: كبرى وصغرى، لخص الثانية من الأولى.

٦ ـ **التعليق على المقدمات الأربع**: للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى ٨١٦هـ.

٧ ـ **التعليق على المقدمات الأربع**: للشيخ محيي الدين محمد بن إبراهيم بن خطيب، المتوفى سنة ٩٠١هـ.

٨ ـ **التعليق على المقدمات الأربع**: للشيخ محمد بن الحاج حسن، المتوفى ٩٠١هـ.

٩ ـ **التعليق على المقدمات الأربع**: للشيخ لطف الله بن حسن القوقاني المتوفى ٩٠٠هـ.

١٠ ـ **التعليق على المقدمات الأربع**: للشيخ عبد الكريم، المتوفى في حدود ٩٠٠هـ.

١١ ـ **التعليق على المقدمات الأربع**: للشيخ مصلح الدين مصطفى القسطلاني، المتوفى ٩٠١هـ.

١٢ ـ **التعليق على المقدمات الأربع**: للشيخ حسن بن عبد الصمد، المتوفى سنة ٨٩١هـ.

١٣ ـ ١٤ ـ ومن أشهر حواشي «التلويح» للعلَّامة المحقق حسن چلپي المتوفى سنة ٨٨٦هـ. والفاضل محمد بن فراموز المشهور بالملّا خسرو المتوفى سنة ٨٨٥هـ. والتصريح للفاضل الأكمل المتوقد الفطن حميد الله أفاض الله عليهم سجال العفو والرحمة.

١٥ ـ **التوشيح على التلويح**: حاشية مفصلة، جمع فيها كثيراً من الحواشي

السابقة. وهي لمولانا أمير علي. المصحِّح بمطبعة نول كشور ـ لكناؤ.

١٦ ـ منير التوضيح للراقم الفقير آل مصطفى المصباحي غفر له، المولود في سنة ١٩٧١ من الميلاد.

تأسيس أصول الفقه وتدوينه

علم أصول الفقه من العلوم التي لا بد من تعلُّمها وتحصيلها لكل من يتصدّى للفتوى، فمن يريد أن يصل إلى أغوار الفقه ودقائقه فلا غنى له عن معرفة أصوله وقواعده وبحوثه التي مرجعها الأدلة الأربعة: الكتاب والسنَّة والإجماع والقياس.

اتّفقت آراء المؤرخين والمترجمين على أن هذا العلم الشريف قد نشأ ودوِّن في القرن الثاني الهجري، ولا خلاف لأحد من أهل العلم في وضعه وفيمن وضعه، لأن كل أحد يعلم جيداً ويعترف حقيقة أن واضعه هو الإمام الأعظم، سراج الأمة أبو حنيفة النعمان الكوفي (المتوفى ١٥٠هـ) ـ رضي الله تعالى عنه ـ وكيف لا؟ وهو أول من اشتغل بالفقه التقديري وهو ـ رحمه الله ـ أسبق مجتهدي عصره من التابعين ومن بعدهم استخراجاً للأصول واستنباطاً للفروع، وأعمقهم علماً وفهماً، فمن جاء بعده أوضح أصوله وشرح قواعده أو زاد بعض الأصول والقواعد فحسب، نعم الاختلاف فيمن دوّنه وألفه أولاً؟ فمن العلماء من قال: إن الإمام محمد بن إدريس الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ (المتوفى ٢٠٤هـ) هو المؤلف الأول بهذا الصدد لأن كتابه «الرسالة» في الأصول هو أول الكتب وأقدمها، لكن هذا مبني على الشهرة لا على الحقيقة لأن الإمام القاضي أبا يوسف من أصحاب الإمام أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ كان هو أول من دوّن ورتّب قواعد أستاذه وأصوله، فقد ذكر ابن خلكان في «وفيات الأعيان»: «قال طلحة بن محمد ابن جعفر: أبو يوسف مشهور الأمر، ظاهر الفضل وهو صاحب أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ وأفقه أهل عصره، ولم يتقدّمه أحد في زمانه وكان النهاية في العلم والحكم والرياسة والقدر، وأول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة وأملى المسائل ونشرها، وبثّ علم أبي حنيفة في أقطار الأرض» وذكر ابن النديم في «الفهرست» وكشف القناع عن وجه الخفاء: إن أول من جمع مسائل الأصول المتفرّقة في كتب الفقهاء هو أبو يوسف صاحب أبي حنيفة، ولكن لم يصل إلينا ما كتبه، لذا اشتهر على ألسنة العلماء وفي مصنّفاتهم أن الشافعي هو أول من ألّف في هذا العلم».

وقال الكفوي في «الطبقات» وطاش كبري زاده في «مفتاح السعادة».

«إن الإمام أبا يوسف ـ رحمه الله ـ أول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة».

فهذه شواهد موثّقة تنادي بأن الإمام أبا يوسف ـ رحمه الله ـ أول المدوّنين وأقدم المؤلفين في هذا الفن، لكن لم يبق من كتبه إلّا «كتاب الخراج».

من الكتب القديمة المصنّفة في الأصول

١ ـ كتاب للإمام أبي بكر الرازي المعروف بالجصّاص، المتوفى ٣٧٠هـ.

٢ ـ كتاب الأسرار وكتاب تقويم الأدلة وكتاب الأمد الأقصى، كلها لأبي زيد الدبوسي، المتوفى سنة ٤٣٠هـ.

٣ ـ المستصفى لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي الشافعي المتوفى ٥٠٥هـ.

٤ ـ أصول شمس الأئمة السرخسي صاحب المبسوط، المتوفى في حدود سنة ٥٠٠هـ.

٥ ـ منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، ومختصر هذا، كلاهما للشيخ ابن الحاجب، المتوفى سنة ٦٤٦هـ.

٦ ـ الإحكام في أصول الأحكام للشيخ سيف الدين علي بن محمد بن سالم الآمدي. المتوفى ٦٣١هـ.

٧ ـ القواعد والبدائع كلاهما لابن الساعاتي، المتوفى ٦٨٣هـ.

٨ ـ المنار، لحافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، المتوفى ٧١٠هـ.

٩ ـ كشف الأسرار، للإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، المتوفى ٧٣٠هـ.

١٠ ـ بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحكام، للشيخ مظفر الدين البغدادي الحنفي، المتوفى ٦٩٤هـ.

١١ ـ تحرير الأصول، للإمام محمد بن عبد الواحد، المعروف بـ«ابن الهمام» الحنفي صاحب فتح القدير، المتوفى ٨٦١هـ.

١٢ ـ منهاج الأصول، للإمام القاضي ناصر الدين البيضاوي، المتوفى ٦٨٥هـ.

١٣ ـ كتاب المنتخب، لحسام الدين الأخسيكثي، المتوفى سنة ٦٤٤هـ.

١٤ ـ التنقيح والتوضيح، لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة المتوفى ٧٤٧هـ.

١٥ ـ التلويح، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، المتوفى ٧٩٢هـ.

١٦ ـ حاشية التلويح، للعلَّامة حسن الچلپي، المتوفى ٨٨٦هـ.

١٧ ـ مسلم الثبوت، للملّا محبّ الله البهاري، المتوفى ١١١٩هـ.

نبذة عن حاشيتنا:

إن كتاب «التوضيح» ذلك السفر الجليل الذي اعتمد عليه العلماء الآفاق رغم أنه شرح للتنقيح يحتلّ مكان المتن عند أهل العلم، له شرح قيّم في متناول أيدي الناس من العلماء وهو التلويح ولكنه مفصّل مطوّل فاقتضتِ الضرورة أن يعلق عليه باختصار وإيجاز بحيث يتأتّى به تشريح العبارة وتفهيمها ولا يبعث الملل والسآمة مع التزام لغةٍ سهلةٍ سَلِسَةٍ فبدأتُ بأمر من أستاذي وشيخي حضرة العلَّامة محمد أحمد المصباحي ـ حفظه الله تعالى ـ عميد الجامعة الأشرفية، مبارك فور، والمُشرف العام على «مجلس البركات» تحشية الكتاب، وقد راعيت فيها ما يلي من المزايا لتكون أنفع للطالب وأنجح للمستفيد.

١ ـ تفهيم عبارة التوضيح وتسهيلها. ٢ ـ تشريح عبارة مجملة بقدر الضرورة. ٣ ـ توضيح ما أشار إليه صاحب الكتاب من المسائل المخصوصة. ٤ ـ سردُ بحث مفيد يتعلق بعبارة الكتاب لو كان. ٥ ـ ذكر الفوائد المتعلّقة. ٦ ـ إظهار الارتباط بين عبارات «التوضيح» حيث لا يظهر الارتباط في بادئ الأمر. ٧ ـ تعيين القول الراجح والمفتى به عند اختلاف الأقوال في تفريع أصل أو قاعدة أو مثال.

رموز أسماء الكتب التي لخصنا منها عباراتها، وأما الكتب التي التقطنا منها مفاهيمها فقط فقد تركنا ذكر رموزها.

١ ـ التلويح على التوضيح، ل. ٢ ـ كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ك. ٣ ـ التوشيح على التلويح، ش. ٤ ـ التصريح على التلويح، ص. ٥ ـ حاشية الچلپي على التلويح، چلپي. ٦ ـ حاشية الملّا خسرو على التلويح، ملّا خسرو. ٧ ـ مدار الفحول في منار الأصول، مدار. ٨ ـ فواتح الرحموت، فواتح. ٩ ـ مسلم الثبوت. مسلم. ١٠ ـ فصول الحواشي، ف. ١١ ـ نور الأنوار، ن. ١٢ ـ جد الممتار للإمام أحمد رضا، بتحقيق العلَّامة محمد أحمد

المصباحي عضو المجمع الإسلامي بمبارك فور، جد. ١٣ ـ الفتاوى الرضوية للإمام أحمد رضا، قال الإمام أحمد رضا في فتاواه.

المصادر والمراجع لهذا التقديم:

١ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، للعلَّامة المولى المصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي، الشهير بالملّا كاتب چلپي، المعروف بحاجي خليفة (المتوفى ١٠٦٧هـ).

٢ ـ الأعلام، لخير الدين الزركلي، المجلد الرابع.

٣ ـ مفتاح السعادة، للشيخ أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبري زاده، المجلد الثاني.

٤ ـ وفيات الأعيان، لابن خلكان (المتوفَّى ٦٨١ هـ) المجلد الثالث.

٥ ـ الفوائد البهية، للعلَّامة عبد الحي اللكنوي الفرنجي محلي، المتوفى ١٣٠٤هـ.

٦ ـ عمدة الرعاية، للعلَّامة عبد الحي اللكنوي.

٧ ـ التشريع الإسلامي، للدكتور محمد إسماعيل المصري الأزهري.

٨ ـ مقدّمة روضة الناظر، للدكتور محمد بكر إسماعيل الأزهري.

آل مصطفى المصباحي

٢١ من ذي القعدة ١٤٢٥هـ

التعريف بالفاضل المحشي

بقلم الأستاذ محمد عارف الله المصباحي
أستاذ المدرسة العربية فيض العلوم محمد آبادكهنه

الاسم: آل مصطفى.

النسب: آل مصطفى بن محمد شهاب الدين بن المنشئ نجابت حسين الصديقي.

المولد والمنشأ والأسرة: وُلد ـ على تقدير ـ في اليوم السابع والعشرين من تشرين الأول سنة إحدى وسبعين وتسعمائة وألف من الميلاد، في مولد أمه شَهْجَنَه الذائعة الصيت، وهي تقع في ربوع بارسوئي من مديرية كتيهار من مقاطعة بهار.

موطن آبائه الأصلي بَهيُنُس بَنُدَها، ولكن كان أبواه الكريمان في نعومة أظفاره ويفاعة عوده قد حطّا عصا الترحال بشَهُجَنَه، وأقاما فيها فنشأ بها وترعرع في بيئة دينية وجوّ علمي. وبهذا الطريق أصبحتِ القريةُ له مَوْطِناً ولأبويه مَسكناً.

كان جدّه من أمه القاضي الفاضل ثمير الدين الرشيدي ـ رحمه الله تعالى ـ يُعدّ من حيث إقطاعيته الكبيرة ومكانته العلمية من أصحاب النفوذ والرجال المعروفين، وكان من تلاميذ العالم الفاضل، الجامع بين المنقول والمعقول هداية الله الرامفوري ثم الجونفوري ـ رحمه الله تعالى ـ قد تخرج مشمولاً برعايته الكريمة من المدرسة الحنفية بجونفور.

أبوه الكريم حضرة الأستاذ محمد شهاب الدين الأشرفي اللطيفي ـ مدَّ الله ظِلَّه الوارف عليه[1] ـ من أعزّ تلاميذ ملك العلماء العلّامة ظفر الدين البهاري من خلفاء الإمام أحمد رضا ـ رحمهما الله تعالى ـ.

جدّه المنشئ نجابت حسين، كان رجل ثورة ومالٍ، ذا مهارة فائقة في اللغة الفارسية، مشهوراً معروفاً بمنشئ نجابت في صقعه وقطره.

---

(١) قد انتقل إلى رحمة الله تعالى في ٥ من ربيع الأول ١٤٣١ هـ/ ٣٠ فبرائر ٢٠١٠ م.

النشاطات الدراسية
في المؤسسات الإسلامية المختلفة بالهند

تلقّى الدراسة الابتدائية في كُتَّاب ديني بشهجنه مسقط رأسه، ثم أخذ اللغة الفارسية والدراسة الابتدائية في اللغة العربية بالمدرسة العربية الأشرفية إظهار العلوم بحورا حجرا، سونافور من مديرية كتيهار (من ولاية بهار) ثم التحق بالمدرسة العربية فيض العلوم بمحمد آباد كهنه من مديرية مئو (من الولاية الشمالية، اترابرديش) ودرس بها في الصف الثاني بين عامي ١٩٨٢ و ١٩٨٣ م ودرس في الصفّين الثالث والرابع بالمعهد الإسلامي دار العلوم الحنفية بكهگرا من مديرية كشن گنج من ولاية بهار، وفي الصف الخامس إلى الثامن (الصف النهائي في الحديث النبوي الشريف) بالجامعة الأشرفية بمبارك فور مديرية أعظم جَره ـ أترابراديش من عام ١٩٨٦م حتى ١٩٩٠م، وما زال في هذه المدة من الزمن يتمرن ويتدرب على الإفتاء الشرعي أيضاً تحت رعاية العلَّامة المفتي محمد شريف الحق الأمجدي ـ رحمه الله تعالى ـ المفتي الأكبر بالديار الهندية سابقاً.

تخرَّج في اليوم الأول من جمادى الآخرة ١٤١٠هـ المصادف ديسمبر عام ١٩٨٩م من المؤسسة الدينية الكبرى في الهند المعروفة بالجامعة الأشرفية بمبارك فور.

الخدمات التدريسية: بعد التخرُّج من الجامعة الأشرفية والتدرُّب على صناعة الإفتاء الشرعي من نفس الجامعة قد أتى الجامعة الأمجدية الرضوية بغوسي في أكتوبر ١٩٩٠م بأمر الأستاذ الكريم المحدّث الكبير العلَّامة المفتي ضياء المصطفى القادري ـ أطال الله بقاءه فينا ـ مؤسس الجامعة للقيام بمنصب التدريس ووظيفة الإفتاء بها، ومنذ ذلك الحين وحتى الآن لا يزال يقوم بنفس الخدمات فيها. يتضلع هو من المنهج الدراسي «النظامي» المتداول في أقاصي الأقطار الهندية وأدانيها فيقوم بتدريس أمهات الكتب في المنقول، وأعوصها وأدقّها في المعقول، ويشرف على قسم التخصيص في الفقه، ويتولّى مسؤوليات تدريس أصول الإفتاء، وتربية الطلاب في فنّ الإفتاء باهتمام كبير وعناية بالغة.

إصدار الفتاوى: وهو يصدر الفتاوى الدينية الشرعية لإرشاد المسلمين إلى أحكام الشريعة الحقّة الغرّاء وتوجيههم توجيها سديداً حول قضاياهم المستجدة ذات جوانب متعدّدة ونواحي مختلفة.

الإسهامات العلمية والفكرية والعقدية

كان مع بذل جهوده الحثيثة الجبّارة في تحصيل العلوم الدينية والمعارف الإسلامية منذ شدوه من العلوم والفنون، حريصاً على الكتابة والإنشاء والبحث والتحقيق، يقدح زناد الفكر في مواضيع هامة، ويجري جواد السعي في مباحث علمية متنوعة حتى إنه ساهم في تلك الفترة من الزمن مساهمة فعالة في مسابقات جوائزية بمقالاته القيّمة وأفكاره الهادفة فكان مجلياً فيها أو مصلياً.

ألف مؤلفات جامعة حافلة في اللغة الأردية نذكر بعضها فيما يلي:

١- اسباب ستة رور ان كا دائرة اثر (الأسباب الستة ودائرة تأثيرها) مطبوع.

٢- مختصر سوانح صدر الشريعة، مسيرة موجزة لصدر الشريعة العلامة أمجد علي رحمه الله تعالى وهو عالم ألمَعِيٌّ وفاضل لوذعيٌّ وفقيه نحرير صاحب كتب دينيّة هامة وفتاوى شرعية قيّمة. مطبوع

٣- بيمه زندگى كى شرعي حيثيت (تأمين الحياة كما يراه الشريعة الاسلامية) مطبوع

٤- منصب رسالت كاردب واحترام (أدب منصب الرسالة واحترامها) مطبوعة

٥- كنز الايمان پر اعتراضت كا تحقيقى جائزه (الاستعراض التحقيقي لاعتراضات الديوبنديين على ترجمة معاني القرآن الكريم للامام أحمد رضا باللغة الأردية.

٦- روداد مناظره ينگال - مطبوع - تقرير عن المناظرة بين علماء أهل السنة وعلماء الديوبندية.

قام بتحشية كتاب «التوضيح» المشهور المتداول فيما بين الأوساط العلمية الدينية في أصول الفقه الحنفي الحنيفي، وقد تمَّ هذا العمل الجليل تحت إشراف الأستاذ العلَّامة محمد أحمد المصباحي عميد الجامعة الأشرفية ـ بمبارك فور ـ وقام بتحشية المجلد الثالث والرابع من الفتاوى الأمجدية لصدر الشريعة أمجد علي الأعظمي. وإذا قمنا بإحصاء ما كتب من مقالات حول موضوعات شتّى ما عدا ما كتبه للندوات الفقهية، فإنه يتجاوز الستين عدداً. شارك في جميع الندوات الفقهية التي عقدها المجلس الشرعي بالجامعة الأشرفية ـ بمباركفور ـ من عام

١٩٩٢م حتى الآن وقدم في كل منها مقالات تحقيقية هامة تحوي مواضيع عديدة من استعمال الأدوية المخلوطة بالكحل، وتأمين الحياة وتأمين المال، وشركة التمويل المشتركة من الناحية الشرعية، وبيع وشراء الصك المالي، والإجارة الراتبة، والزكاة على القروض وأرباحها ونقود الضمان، وتوضيح عموم البلوى والأسباب الستة وتنقيحها وزرع الأعضاء، واستعمال الدم الإنساني، والمال المدفوع سلفاً، وصلاة الجمعة في القُرى، وأداء الظهر بالجماعة بعدها، ومقاولة الأحواض والبساتين، والشراء بالتقسيط في وجهة النظر الإسلامية، وإقامة الجمعة والعيدين في البلدان الغير المسلمة التي لم تكن فيها حكومة إسلامية قط وليست الآن أيضاً، ومسألة السعي والطواف من فوق السطح، وموقف الشرع من تسمية الورثة في تأمين الحياة وغيره، والأنماط الجديدة في بيع وشراء الطوابق، وأحكام وجوه فقد الزوج المختلفة، وفسخ النكاح بسبب تعسّر النفقة من الزوج.

دعي لحضور الندوات الثلاث التي عقدها المجمع الفقهي الإسلامي في أعوام ١٩٩٤ م، و ١٩٩٥م، و ١٩٩٦م ممثلاً لأهل السنَّة والجماعة فشارك فيها بمقالاته القيّمة ومناقشاته الهامة كما شارك في جلسات لجنة التحكيم التابعة للمجلس الشرعي بمبارك فور في شهر أكتوبر عام ٢٠٠١م بدار الإفتاء المركزية ببريلي الشريفة. شارك في الندوات الخمسة التي نظمتها الهيئة الفقهية للندوات بدلهي على مواضيع عدة كحكم الديك المذبوح الملقىٰ في الماء المحموم، وحكم الأسماك المصطادة بالقنبلة، وزرع الأعضاء، واستعمال الدم الانساني للتداوي، وحكم أكل اللحم في الفنادق والمطاعم المعروفة بالفنادق المسلمة، والتغني بالنشيد الوطني المشتمل على العقائد الكفرية، والتصوير الشمسي عند الإضطرار، والحقن في حالة الصيام والإستدانة من المصرف (البنك) تحاشيا أضرار وخسائر ضريبة الدخل وطهارة الثياب بالمغسلة، وحكم النكاح بالإنترنيت والمِسَرَّة (التليفون) والاشربة الممزوجة بالعطور وحكم أطفال الأنابيب وأحكام القروض الطويلة الأجل ، وشراء الدار بالاقتراض في البلدان الغير المسلمة وصرف وتبديل العملتين المتداولتين فيما بين البلدين، والحوالة المالية، وحكم الحقنة الدوائية يوروكاينيز، وحكم استعمال التبغ المسحوق (گل) في حالة الصيام، ووجوب زكوة الفطر والتضحية في أيام الأضحية على صاحب أرض وضيعة وحكم صلوة العشاء والسحور في بعض الأيام في بريطانيا وغيرها من البلدان الأوربية وحكم تحديد النسل، وعقد

الاستصناع مع الصناع، ووكالة الطبع، ومسئلة تشييد المباني بالمقاولة . .

شارك في الندوات الفقهية ببريلي الشريفة بمقالات عدة تحوي حكم الصلوة في القطار الجاري، واستعمال مجهر الصوت في الصلوة وأخذ الأجرة في التراويح وغيرها.

يحضر الاحتفالات الدينية والمؤتمرات الإسلامية ويقدم فيها آراءه السامية واقتراحاته النافعة ويعظ المسلمين ويمحض لهم النصح ويحاول تركيز المبادئ الإسلامية والأخلاق الفاضلة في قلوبهم وأذهانهم.

قد حضر المناظرات العديدة مع الوهابية الديوبندية، ففي بعضها فترت عزائمهم وضعفت هممهم فلاذوا بالفرار قبل بدء المناظرة وفي بعضها لاقوا هزيمة نكراء وفشلوا فشلاً ذريعاً. دأبه فيها إفحام خَصمه وإبطال عقائده الضالة ودحض أفكاره المنحرفة وإثبات ما هو الحق الصحيح المتوارث من لدن عهد الرسول الأمين وصحابته الغر الميامين إلى يومنا هذا من العقائد الصحيحة والأعمال الدينية القويمة.

يُعنى بالسياسة العصرية وما يظهر على المسرح الوطني أو الدولي من الأحداث حتى بعثته هذه العناية على الإدلاء بتصريحات قوية صارمة بمناسبة هدم المسجد البابري على أيدي الهندوس المتطرفين، وشنّ الولايات المتحدة الأمريكية الحرب الضروس ضد الدولة العراقية الشرعية وعند اندلاع الاضطرابات الطائفية الشعواء ضدّ المسلمين الأبرياء العزل في ولاية غجزات.

له عناية بالشعر وقرض الشعر الأردي والعربي أيضاً.

كان في صغره حسن الجرس، جميل النغمة يُنشد المدائح النبوية لغيره من الشعراء بمناسبات دينية. ولكنه قد أصبح أقل قليل غير أنه في بعض الأحيان يُنشد أحباءه وإخِلّاءه المدائح إذا ما استنشدوه. أنشأ مؤسسة دينية في سالماري من مديرية كتيهار بولاية بهار لتحلية البنات المسلمات بالتعاليم الإسلامية والمبادئ الدينية وتزويدهن بالأخلاق الفاضلة والآداب السامية أسماها «جامعة زبيدة للبنات» وهو يترأسُ عليها في هذا الحين أيضاً.

له عضوية في مؤسسات ومعاهد علمية موقّرة كالمجلس الشرعي بالجامعة الأشرفية وفي المجالس الاستشارية لخمس مجلّات على الأقل. له علاقات حسنة وصلات جميلة بجميع أكابر علماء أهل السنَّة ومشايخهم يستقي العلوم والمعارف

من مناهلهم الصافية ويستفيد من فيوضهم وبركاتهم الفياضة. يسافر لزيارة ضرائح الأولياء الكبار والشهداء الكرام الذين يستريحون في قبورهم في ربوع الهند الواسعة ولقراءة الفاتحة على أرواحهم الزكية. قرّظ الأساتذة والعلماء الكبار على مصنّفاته وحواشيه تقريظاً بالغاً، وقدَّروا خدماته الدينية وممارساته العلمية تقديراً لائقاً وغمروه بدعواتهم الصالحة وتهنئاتهم الجميلة.

مزاياه الخلقية: إن الأستاذ آل مصطفى المصباحي الموقّر رجل حسن الخلق، لين العريكة، طلق الوجه، جميل المعاشرة، موطأ الأكناف، لين الجانب، جميل السيرة، طيب السريرة، يقري الضيوف ويكرمهم مسروراً وييسر الخلان ويثلج صدورهم قولاً وفعلاً. وأسأل الله له المزيد من التوفيق والسداد وهو نعم المولى ونعم النصير، وصلى الله تعالى على خير خلقه سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

حامداً[1] لله تعالى. . . . .

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله الذي نوَّر قلوبَ العلماء بلوامع الشرائع والأحكام، ووعَدَ لمن تفقّه في الدين بدار السلام، والصلاة والسلام على مَن أرسله إلى كافة الأمم بسواطع البرهان، وعلى آله وصحبه الذين هم أفاضوا علينا ببدائع الإحسان. أما بعد:

(١) **قول المصنف: حامداً لله تعالى**: حال من المستكن فيما يتعلّق به الباء في البسملة، أي: بسم الله أبتدئ الكتابَ حامداً، واختار طريقة الحال تسويةً بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما مع أنَّ المتعارف عندهم بعد التسمية أن يذكروا التحميد بجملة اسمية نحو: الحمد لله، أو بفعلية نحو: أحمد الله، لكن الحال تظهر التسوية والتناسب، أما التسوية بين الحمد والتسمية فلكون كل واحد منهما مبدأً به متعلّقاً بفعلٍ واحد وهو (أبتدئُ) في قول الشارع عليه السلام كما سيأتي بخلاف ما إذا قال: أحمد الله، مثلاً فإن جعله حالاً إنما هو بنوع تكلف، وأما رعاية التناسب فلأن لفظ الابتداء، ورد في كلا الحديثين من التسمية والتحميد كما أخرج الحافظ عبد القادر الرهاوي في «أربعينه» عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه مرفوعاً: «كل أمر ذي بال لم يُبْدَأُ فيه بذكر الله أو ببسم الله الرحمٰن الرحيم فهو أقطع»، وعند ابن ماجه: «كل أمر ذي بال لم يُبْدأ فيه بالحمد فهو أقطع». والظاهر أنَّ معنى الابتداء في كلا الحديثين هو الابتداء الحقيقي (وهو التقدم على كل شيء) وحينئذ لا خفاء في التعارض بين النصين المذكورين المطلقين، لأن الابتداء بأحد الأمرين يفوِّت الابتداء بالآخر، فلا وجه لقول من قال: «ظنّ التعارض إنما هو من نقص الفهم». والجمع بينهما قد أمكن بأن يُحمل حديث التسمية على الابتداء الحقيقي والتحميد على الإضافي أي: بالإضافة إلى ما سوى التسمية.

أوّلاً(٢) وثانياً، ولعنان(٣) الثناء إليه ثانياً، وعلى أفضل رسله محمد ﷺ وآله مُصَلِّياً، وفي حَلبة(٤) الصلوات. . . . .

---

(٢) قوله: أولاً وثانياً: يحتمل وجوهاً شتى، **الأول**: أن الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله عزَّ وجلَّ يستحق الحمد أولاً لكمال ذاته وعظمة صفاته، وثانياً: لجميل نعمائه وجزيل آلائه. **والثاني**: أن نِعَم الله تعالى ترجع إلى إيجاد وإبقاء أولاً أي: في الدنيا، وإلى إيجاد وإبقاء ثانياً أي: بعد الموت في الآخرة. **والثالث**: الملاحظة لقوله تعالى: ﴿لَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْأُولَىٰ وَٱلْآخِرَةِ﴾ [القصص: ٧٠]، فالمراد بـ«أولاً» أنه تعالى يستحق الحمد في الدنيا. وبـ«ثانياً» أنه يستحق الحمد في الآخرة. **والرابع**: أن المراد بقوله: «أولاً وثانياً» مجرّد التكرار إلى غير النهاية على التوالي. **والخامس**: توفيقُ تأليفِ التنقيح أولاً والتوضيح ثانياً. **والسادس**: الحمد أولاً على توفيق الاشتغال وثانياً على الإتمام وهذا خاص بتقدير تأخير الخطبة، وإن انتصاب «أولاً وثانياً» على الظرفية بتقدير في. فإن قيل: إن التنوين في «أولاً» لا يصح لأنه أفعل التفضيل عند جمهور البصريين بدليل تأنيثه وجمعه على الفُعلى والأفاعل أي: الأولى والأوائل كالفُضلى والأفاضل، فيستعمل على الصفة فيكون غير منصرف. قلتُّ: إنه هٰهنا ظرف بمعنى قبلُ، وهو حينئذ منصرف لا وصفية له أصلاً. ل ـ ش.

(٣) قوله: ولعنان الثناء إلخ: أي: صارفاً لِعِنَانِ الثناء إليه، وهو معطوف على «حامداً». معناه تكثير الحمد. قيل: إن الوجه الثالث يشمل الحمد على الكبرياء والنعماء في الدارين فما معنى لقوله بعد ذلك: «ولِعِنان الثناء إليه ثانياً؟» فأُجيب **أولاً**: ومحصّله أن يُجعل صرف العنان تمثيلاً أو كناية عن قصد التعظيم، فالمعنى أن أعِنَّة الثناء على الاستغراق أُوَجهُهَا إليه بالكلية دون غيره، وذلك ملزوم قصد التعظيم، فصار المعنى حال كوني أقصد تعظيمه تعالى دون غيره بتعظيمي وأتقرّب إليه بكل ما يصلح لذلك من أنواع العبادات. **وثانياً**: أن الثناء هٰهنا من قبيل استعمال المقيّد في المطلق بقرينة ذكره بعد الحمد، فالثناء بمعنى التعظيم مطلقاً. **وثالثاً**: أن يُجعل الحمد عامّاً بمعنى الفعل المُنبِئ عن التعظيم ويجعل الثناء خاصاً باللسان فالتخصيص بعد التعميم لكونه أدلَّ على المقصود، ولا يخفى حُسُنُ ما في الثانيين من التجنيس حيث أتى بقوله: «ثانياً» بمعنى صارفاً، وفي هذا الكلام من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح حيث شبّه الثناء بجوادٍ ذي عِنان في الإيصال إلى المقصود وأثبت له العِنَان تخييلاً وأتى بالصرف الملائم للمستعار منه ترشيحاً للمكنية .ش.

(٤) قوله: حلبة: بفتح الحاء والباء وسكون اللام، خيلٌ تُجمع للسباق من كل

مُجَلِّياً[٥] ومُصَلِّياً. وبعد: فإنَّ العبد المتوسِّل إلى الله تعالى بأقوى[٦] الذريعة، **عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة**، سعد[٧] جَدّه وأنجح جِدّه يقول: لمّا وفّقني[٨] الله تعالى بتأليف **تنقيح**[٩] **الأصول** أردتُ أن أشرح مشكلاته، وأفتح مغلقاته، مُعرضاً عن شرح المواضع التي من لم يحلها بغير إطناب، لا يحل له النظر في ذلك الكتاب. واعلم أني لمّا سوّدتُ كتاب التنقيح سارع بعض الأصحاب إلى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الأطراف، ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغييرات وشيء من المحو والإثبات، فكتبتُ في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرّر[١٠] لِتُغَيِّرَ النسخ المكتوبة قبل ذلك التغيير إلى هذا النمط، ثم لما

أوب (طريق وجهة) لا تخرج من اصطبل واحد (قاموس). واستعيرت للميدان من قبيل ذكر الحال وإرادة المحل مجازاً، وقيل: لا حاجة إلى ارتكاب المجاز، لأن الحلبة معناه ميدان سباق الخيل أيضاً.

(٥) قوله: مجلياً ومصلياً: المجلي الفرس السابق من أفراس السباق، والمصلي الذي يتلوه ومعنى ذلك تكثير الصلاة وتكريرها، أو أشار بالمجلي إلى الصلاة على النبي عليه السلام وبالمصلي إلى الصلاة على الآل، وفي قوله: «مجلياً ومصلياً» تمثيل بأن شبّه الهيئة المعقولة المنتزعة من حال نفسه ومن حال سائر المصلين في سعيهم البليغ في الصلاة وتفاوت مراتبهم فيها واجتهاد كل واحد في السبق المعنوي على غيره وحصول هذا للمصنف بالهيئة الحاصلة للمجلي والمصلي مع سائر أفراس السباق، وأطلق لفظ المشبه به على المشبه، وحينئذ يكون ذكر الصلوات في قوله: «وفي حلبة الصلوات» تجريداً لهذا التمثيل. ل ـ ش.

(٦) قوله: بأقوى إلخ: وهو النبي ﷺ وفيه نص من المصنف: «أن التوسل بغير الله جائز ومستحسن».

(٧) قوله: سعد جده: بفتح الجيم وله معنيان: «البَختُ» و«أبُ الأب»، والمراد هٰهنا البَخْتُ. ففيه إيهام، لأن المعنى الثاني أقربُ لذكره بعد تاج الشريعة مع أن المراد هو المعنى الأول بقرينة الدعاء لنفسه، هكذا قال العلامة خسرو، والجِدّ بكسر الجيم السعي والاجتهاد.

(٨) قوله: وفّقني: التوفيق جعل الأسباب موافقةً.

(٩) قوله: تنقيح الأصول: اسمُ متنِ التوضيح.

(١٠) قوله: تقرّر: أي عندي بعد المحو والإثبات.

تيسّر إتمامه، وفُضَّ[١١] بالاختتام ختامه، مشتملاً على تعريفات وحجج مُؤسّسة[١٢] على قواعد[١٣] المعقول، وتفريعات مُرصّصة بعد ضبط الأصول، وترتيب أنيق لم يسبقني[١٤] على مثله أحد، مع تدقيقات غامضة لم يبلغ واحد من فرسان هذا العلم إلى هذا الأمد[١٥]، جعلتُه[١٦] عراضةً، بل بضاعة مزجاة[١٧] لحضرة. . . . .

---

(١١) **قوله: فض**: من فضضتُ ختم الكتاب، أي: فتحتُه، والفضُّ «الكسر بالتفريق»، والختام «الطين الذي يختمُ به» جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الأنام بمنزلة الشيء المختوم الذي لا يطّلع على مخزوناته ولا يُحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فضّ الختام .ت.

(١٢) **قوله: مؤسَّسة**: أي مُبَيَّنَة من البيان، لا من البناء.

(١٣) **قوله: قواعد المعقول**: أي على الوجوه والشرائط المذكورة في علم الميزان. ل.

(١٤) **قوله: على مثله**: والمعنى أن أحداً لم يتقدّم عليَّ مثل هذا الترتيب بل أنا الموجدُ، ومقصود المصنف دعوى التفرد في هذا الترتيب الخاص، ويصح هذا المعنى إذا كان تعدية «لم يسبق» بـ«إلى» وتعديته بـ «على» تسامحٌ، لأن معناه «الغلبة»، حيث يقال: سبقتُ عليه غلبتُه، لكن المصنف كثيراً ما يتسامحُ في صلات الأفعال مَيلاً منه إلى جانب المعنى. ص.

(١٥) **قوله: الأمَدُ**: الغاية كالمدى، يقال: ما أمدك؟ أي: منتهى عمرك. وفي التنزيل العزيز: ﴿وَلَا يَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ ٱلْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الحديد: الآية ١٦] (لسان العرب). والمعنى لم يَبلُغها فرسان علم الأصول إلى هذه الغاية من الزمان، أو المراد «لم يصل فرسان هذا العلم إلى تلك الغاية من التدقيق». ل.

(١٦) **قوله: جعلته عراضة**: في بعض النسخ بدون الواو العاطفة على أنه جواب «لمّا تيسر». وقول المصنف فيما بعد: «وسميتُ هذا الكتاب» بواو العطف، لكن العلامة سعد التفتازاني جعل قوله «سميت» جواب «لَمّا» فيكون بدون الواو، كما في بعض النسخ، ويكون «وجعلتُه» بالواو العاطفة. والعُراضةُ: بضم العين (الهدية التي يُهديها القادم من سفر من طعام وغيره). (بقية الكلام تأتي تحت قوله: «سمّيتُ هذا الكتاب» «فانتظرها»).

(١٧) **قوله: مزجاة**: المزجى بضم الميم (الشيء القليل) ومنه بضاعة مزجاة كما في التنزيل العزيز: ﴿وَجِئْنَا بِبِضَٰعَةٍ مُّزْجَىٰةٍ﴾ [يُوسُف: الآية ٨٨].

من[١٨] حقّ أن يوشح بذكره صدور الكتب والأسفار[١٩] ويستغاث باسمه العالي في الأحضار والأسفار، أعني حضرة ملك ملوك الإسلام، المشرف بالجهاد في سبيل الله وزيارة بيته الحرام، الذي تضعضع[٢٠] بصدمته مباني الهرمان[٢١]، واهتزّ بحسن شعائره المشاعر والحرمان[٢٢]، رافع لواء الشريعة الغراء، محيي مراسم الحنفية النقية البيضاء، غياث الحق والدين، شمس الإسلام والمسلمين المؤيّد بالأيد المتين، في إعلاء كلمة الدّين المبين، أعز الله الإسلام والمسلمين بدوام دولته وبقائه وشدّ بأوتاد[٢٣] الخلود أطناب[٢٤] عزّته وعلائه، فهو الذي قام بتقوية

---

(١٨) **قوله: مَنْ حُقَّ إلخ**: أي: من استحق بصفاته، والظاهر أن المراد به الملك غياث الدين بن شمس الدين الذي تولّى الملك عام ٧١٥هـ وبالَغَ في ترويج الشريعة وتعمير بِقاع الخير وتنويه شأن العلماء جَمَعَ بين جهاد النفس والجهاد مع الظلمة وتوفي عام ٧٢٩هـ. وقيل: المراد به (الملك عز الدين حسن كرت ملك الهراة) وهو وهمٌ .ش.

(١٩) **قوله: الأسفار**: جمع السِّفر (الكتاب أو الكتاب الكبير) وفي التنزيل العزيز: ﴿كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًاۢ﴾ [الجُمُعَة: الآية ٥]. والأسفار الآتي جمع السَّفر وهو قطع المسافة، والمسافة التي يجب قصر الصلاة عندنا بإنشاء سفرها (٩٢,٦٦٨ كيلومتر) ولا يخفى حسنُ ما فيها من التجنيس.

(٢٠) **قوله: تضعضع...**: (انهدم وتزلزل) وضعضع البناء هَدَمَهُ حتى الأرض، والصدمةُ (الدفعةُ) يقال: صَرَعَهُ بصدمة.

(٢١) **قوله: الهرمان**: تثنيةُ الهَرَم وهو (بناء فخم بناه أحد الفراعنة من الحجارة الضخمة الصُّلبة ليكون قبراً له). وقيل: بناهما إدريس عليه السلام لحفظ العلوم فيها عن الطوفان. وقال ابن زولاق: ولم يمرّ الطوفان على شيء إلّا وأهلكه، وقد مرّ عليهما، لأن هرمس وهو إدريس عليه السلام قبل نوح والطوفان. كذا في «معجم البلدان».

(٢٢) **قوله: الحَرمان**: بفتح الحاء والراء تثنية الحَرَم، بمعنى «الموضع المحترم» والمراد به «مكة والمدينة».

(٢٣) **قوله: بأوتاد**: جمع الوتد بفتح التاء وكسره، ما رُزَّ في الأرض أو الحائط من الخشب.

(٢٤) **قوله: أطناب**: جمع الطُنُب (حبلٌ يُشدّ بها الخباء والسُرادق ونحوهما)، ولا يخفى ما فيه من الاستعارة بالكناية والتخييليّة والترشيحية، حيث شبَّهَ العزة بالخيمة في

الدين القويم في زمان ضعفه وفتوره، واستقلّ بكماله برفع قصور الشرع في أوان قصوره، وأوقد بعد الخمود لاشتعال نور الحق ناراً، وأظهر بعد الانمحاء في طريق الدين القويم سُلّماً ومناراً، واختصاصه بهذه الكرامات الدينية أوجَبَنِي التوجه إلى جنابه وتزيين ديباجة هذا الكتاب بشرائف ألقابه، فإني بمعزل عن الالتفات إلى أبناء الدنيا ومن مزخرفاتهم، فضلاً أن أذكر في كتب الشريعة شيئاً من أسمائهم وصفاتهم، وسميّتُ(٢٥) هذا الكتاب بـ«**التوضيح في حل غوامض التنقيح**»، والله تعالى مسؤول أن يعصم عن الخطاء والخلل(٢٦) كلامنا، وعن السهو والزلل أقلامنا وأقدامنا.

العلو وأثبت اللازم من الأوتاد والأطناب للمستعار له تخييلاً وذكر الشدّ ترشيحاً للمكنيّة.

(٢٥) قوله: سمّيتُ هذا: أي: سميتُه فأتى باسم الإشارة موضع الضمير للاعتناء بأنّ هذا كتاب جليل ممتاز من بين سائر كتبِ الفن، قيل: بل وُضِع الضمير للذات المجردة واسم الإشارة للذات الموصوفة فيدلّ على تسمية الكتاب بالتوضيح مع تنويه الشأن باسم الإشارة، فحاصل قول المصنف أنه لما تيسّر لي إتمامه واختتامه سمّيتُ هذا الكتاب بالتوضيح، فمدلول الكلام أن حصول إتمامه سببٌ لثبوت تسميته بالتوضيح ـ وهو كما ترى ـ وحاصلُ التوجيه أنَّ الضمير المجرور في «إتمامه» إلى الشرح الموصوف سابقاً بأنه موضحٌ لمُغلقات التنقيح فحاصله أنه لما تيسّر له ـ رحمه الله ـ مثل هذا الشرح سمّاه بالتوضيح. ويرد هٰهنا إشكال آخر فإن المصنف عَطَف على جملة الإتمام «عُراضة» للملِكِ الموصوف ثم جعل جواب لَمَّا تسميته بالتوضيح، فالحاصل أنه لما تيسَّر له إتمامه وجعله عراضة للملك سماه بالتوضيح مع أنه ليس للعراضة مدخل في سببية التسمية، ولو جعل قوله: «جعلته عراضة» جواب لمَّا تيسَّر. وقوله: «وسمّيتُ» بالواو كما في بعض النسخ لكان أحسن كما لا يخفى.

(٢٦) قوله: الخلل: (الفساد والعيب)، وفي نسخة (الخَطل)، بالطّاء وهو (الكلام الفاسد الكثير المضطرب) وفي حديث علي رضي الله تعالى عنه: «وزين لهم الخَطَل».

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ[1] ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فَاطِر: الآية ١٠] افتتح[2] بالضمير قبل الذكر ليدل[3] على حضوره في الذهن، فإن ذكر الله تعالى كيف لا يكون في الذهن سيّما

(١) **قوله: يصعد**: الصُّعودُ (الحركة من الأسفل إلى العالي مكاناً وجِهَةً)، والله تعالى منزَّه عن الجهة فالصعود إليه استعارة عن التوجُّه، فالمعنى (يتوجّه إلى جنابه العالي العلي الكلمُ الطيب)، وقال القاضي في تفسيره: «الصعود إليه مجاز عن القبول».

(٢) **قوله: افتتح بالضمير إلخ**: أي: افتتح الكتاب إتياناً بالضمير قبل الذكر، لأن ابتداءَ المتن وإن كان بالتسمية لكنها ليست جزءً من الكتاب، بل هي للتبرك. فإن قيل: إتيان الضمير بدون ذكر من مرجعه لا يجوز بل لا بد للضمير من تقدم المرجع لفظاً تحقيقاً نحو (زيدٌ ضَرَبَ) أو تقديراً نحو (ضَرَب غُلامه زيدٌ) أو معنى نحو: ﴿ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: الآية ٨] قلت: إن المرجع ـ وهو الله تعالى ـ مذكورٌ هٰهنا حكماً كما سيأتي، والكلام يكون فاسداً مهجوراً إذا لم يكن الذكر الحكمي أيضاً، والذكر الحكمي كما في ضمير (الشأن) و(القصة) و(نعم رجلاً) ونحوها، وجُعل ما فيه الذكر الحكمي من خلاف مقتضى الظاهر ووضع المضمر موضع المظهر وكلاهما يكونان لنكتةٍ لطيفةٍ.

(٣) **قوله: ليدل على حضوره**: تعليلٌ بنكتةٍ وبيانٌ لحسنِ الإضمار قبل الذكر ها هنا، وحاصله أنَّ المصنف أتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تعالى في القلب، وتلك دلالة قوية لا سيما عند افتتاح الكلام ناشئةً بما رُوِي من أنَّ ذكر الله تعالى في قلب كل امرءٍ مسلم. وإشارة إلى تعيُّنه تعالى بالنظر إلى توجُّه المحامد إليه فلا يفتقر إلى التصريح بذكره ولا يذهب الوهمُ إلى غيره، كيف وله العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال. وإيماءً إلى تعيُّنه تعالى بالنظر إلى حال الشارع في العلوم الإسلامية، لأن الظاهر من حاله أن يكون مطمحُ نظره جنابَ الحق يطلب رضاه ولا يلتفت إلى ما سواه. قيل: إن التسمية إن جُعِلت جزءً من الكتاب فلا إضمار قبل الذكر، وإن لم يُجعل جزءً

عند افتتاح الكلام كقوله تعالى: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء: الآية ١٠٥]، وقوله: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۝﴾ [الواقعة: الآية ٧٧]، وقوله: الطيب، صفة للكلم، والكلم(٤) إن كان..........................

لزم ترك العمل بالسنَّة. وقد أُجيب باختيار كل من الشقين، فعلى اختيار كون التسمية جزءً من الكتاب أُجيب بأنَّ كلاً من التسمية والتحميد لما كان الابتداء بها سنَّة مستقلة بالحديث كان الابتداء بالتسمية متروك الملاحظة مع التحميد، فالحمدلة كأنها بُدِئَ بها الكتاب أولاً بغير أن يلاحظ أن الكتاب بُدِيءَ بالبسملة أولاً، فلو أُعيد الضمير من الحمدلةِ إلى ما في البسملة خرجت الحمدلةُ عن الاستقلالية ودخلت في التبعية، وعلى الثاني وهو أن التسمية لم تجعل جزء من الكتاب أجيب بأن الملازمة ممنوعة يعني قولكم: «لزم ترك العمل بالسنَّة». قلنا: لا يلزم، لأن الحديث إنما يدل على أن يُبْدأ الأمر بالتسمية لا أن تُجعل جزء من الكتاب مقصوداً، بل يكفي في امتثال السنَّة أن يُذكر التسمية باللسان فقط أو بالكتابة، لكن على قصد التبرُّك من غير جعلها جزءً من الكتاب، أو يخطر التسمية في القلب مجردة عن الذكر باللسان والكتابة.

(٤) **قوله: الكلم**: تحقيقه أن لفظ «الكَلِم» كالنخل مفردٌ حقيقة، لكن معناه جنس يشمل ما فوق الاثنين أيضاً، فباعتبار جانب اللفظ يوصف بالمذكر وباعتبار معنى الجنسية والنظر إلى الجمعية يوصف بالمؤنث، ونظير الكَلِم النخلُ. وقد جاء في القرآن بالوصفين، فقوله: ﴿نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ [الحاقَّة: الآية ٧] وُصِف بالمؤنث، و﴿نَخْلٍ مُّنقَعِرٍ﴾ [القَمَر: الآية ٢٠] وُصِف بالمذكر، لكن فُرِّق بين (الكَلِم) و(النخل) من جهة أنّ النخل يستعمل في الواحد، والكَلِم مع إفراده وضعاً غلب استعماله على الكثير ولا يُستعمل في الواحد حتى توهّم بعض النحاة كصاحب اللباب أنه جمع كثرة يتناول ما فوق العشرة، وتوهّم بعضهم أن الكَلِم جمع كلمة، لأنه لا يُطلق إلَّا على ما فوق الاثنين وهو دليل الجمعية، وأنت خبير أن مثل هذا الدليل لا يثبت به المدعى بوجوه شتى.

منها: أن «الكلم» يوصف بالمذكر كما في قوله تعالى: ﴿الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فَاطِر: الآية ١٠] والجمع لا يوصف بالمذكر، أما قوله تعالى: ﴿رِجَالًا كَثِيرًا﴾ [النِّساء: الآية ١] فأوّلوه بأنّ معناه «جمعاً كثيراً» والرجوع إلى التأويل يدل على أن الأصل هو عدم وصف الجمع بالمذكر المفرد.

ومنها: أن «الكلم» لو كان جمعاً كان على بناء من أبنية الجمع، لأن أبنية الجمع بالاستقراء التام محصورة مضبوطة وليس فيها «فَعِلا» بالفتح وكسر العين، فليس «الكلم»

جمعاً[٥] فكل جمع يفرّق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتأنيث نحو: نخل خاوية[٦]، ونخل منقعر[٧]، **(من محامد**[٨]. . . . .

على بناء من أبنية الجمع، **ومنها**: أن «الكلم» ليس بجمع لأنه ليس بجمع تصحيح بالواو والنون أو بالألف والتاء الفوقية وليس بجمع تكسير، لأن بناء الواحد فيه ـ وهو الكلمة ـ باقية على السلامة فانتفت الجمعية. ولا يجوز أن يكون «الكلم» اسمَ جمع كالقوم والرهط، وهو ظاهر عند من له اطلاعٌ على الفرق بين اسم الجنس المفرد واسم الجمع، ثم المحققون بعد اتفاقهم على كون «الكَلِم» اسمَ الجنس اختلفوا في استعماله في الاثنين، فالظاهر من كلام العلامة سعد التفتازاني أن استعماله في الاثنين لا يمتنع، لكن مَنَعه الفاضل الرضي حيث صرَّح بأنه لم يستعمل إلَّا فيما فوق الاثنين. ش.

(٥) قوله: إن كان جمعاً: قال صاحب التلويح في قوله: «والكلم إن كان جمعاً» خزازة لا يخفى، والصواب (وإن كان بالواو) وقال فيما قبلُ: فلا ينبغي أن يشكّ إلخ، توضيحه أن المصنف أخرج الكلام مخرج الشك بقوله: «والكَلِم إن كان جمعاً» إلخ وجعله صاحب التلويح مما لا ينبغي، لأنه لمّا لم يستعمل إلَّا في الثلث فصاعداً أوجَبَ الجزم بأنه جمعٌ معنى بهذه الحيثية وأنه لمّا وُصف بالتذكير مع كون «فَعِلاً» ليس من أبنية الجمع الاصطلاحي وجب الجزم بأنه ليس جمعاً اصطلاحياً، فالحاصل أنه لا شك في كون «الكلم» جمعاً بحسب المعنى، فلا معنى للشك فيه لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى، وقد أتى العلامة خسرو بتوجيهٍ حسنٍ في كلام المصنف حيث قال: وتوجيه الكلام بأن قوله: «إن كان جمعاً» شرط حُذِف جزاءه لدلالة قوله: «وكل جمع إلخ» تقديره والكلم إن كان جمعاً فهو جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء وكل جمع يكون كذا يجوز في وصفه التذكير والتأنيث، فعلم أن المصنف جزم بالجمعية الجنسية لكن المخاطب ربما شكَّ فيه بناء على قول بعض أئمة النحو كما سبقَ، فتقدير كلامه أن الكَلِمَ وإن وقع شكٌّ في جمعيته الصيغية بناءً على قول البعض فلا شك في جمعيته الجنسية ومع ذلك وُصِف «بالطيب» وهو مذكر فوجهه ما ذُكِر. ش.

(٦) قوله: خاوية: أي فارغة الجوف، خالية الباطن وبمعنى ساقطة أيضاً.

(٧) قوله: مُنْقَعِر: أي منقطع من مغارسه ساقط على وجه الأرض.

(٨) قوله: من محامدَ: حال من الكَلِم بياناً له، و«الكلم الطيبُ» وإن كان يتناول غيرَ المحامد كالأمر بالمعروف ونحوه، لكن المراد به هٰهنا «المَحامد» لا غير، فالبيان من قبيل حصر الجنس في نوع منه مبالغة لنِكتةٍ، و«المحامدُ» جمعُ مَحْمَدَةٍ بمعنى

لأصولها[٩] **من مشارع**[١٠] **الشرع ماء، ولفروعها من قبول القبول نماء)** القبول الأول ريح الصبا[١١] . . . .

«الحمد»، وهو (الثناء على الجميل باللسان على قصد التعظيم سواء تعلق بالنعمة أو بغيرها). والشكر فعل ينبئ عن تعظيم المُنعِم لكونه مُنعِماً سواء كان باللسان أو بالجنان أو بالأركان، فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان «الكلم» بها أنسب، وأُورد عليه أن «الكَلِم» جنس واللام فيه للاستغراق، حيث لا عهد، وإنّ «محامِدَ» جمعٌ منكر ليس بعام عند المصنف لاشتراطه الاستغراق فيه، والجمع المنكر يدل على جماعة مبهمة فكيف يصلح أن يكون بياناً للمستغرق العام الذي يدلّ على شُمولِه كلَّ ما يصلح له اللفظ.

وأجيب بوجهين، **الأول**: أن «محامد» وإن كان منكراً، لكنه صار عاماً بصفة عامة، لأن النكرة تعم بالوصف العام كامرأة كوفية فيكون «محامد» الموصوف بقوله: «لأصولها من مشارع إلخ» عاماً شاملاً لجميع أفراده. **الثاني**: أنّ تنكيرَه للتكثير فيناسب التعميم.

(٩) قوله: لأصولها: يريد «بالأصول» الإيمانَ والاعتقادات، و«بالفروع الأعمالَ والطاعاتِ. لا يقال: إنَّ الحمد في اللغة فعل اللسان خاصة، فكيف تدخل فيه الأصول (أي الإيمان والاعتقادات) والفروع التي تصدُر عن غير اللسان، لأنها ليست من أفعال اللسان، لأن حمد الله تعالى ليس قول القائل «الحمد لله» فقط، بل كل ما يشعر بتعظيمه ويُنبئ عن تمجيده من اعتقاد وعمل. ل.

(١٠) قوله: مشارع الشرع: جمع مَشْرَعة الماء وهي «مورد الشاربة». والشرع في اللغة الإظهار، وقد جاء بمعنى الطريقة وفي الاصطلاح: «ما شرع الله تعالى لعباده من الدين»، أي أظهر، وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة عن النبي عليه الصلاة والسلام. ل.

(١١) قوله: ريح الصبا: الريح التي تجيء من المشرق تُسمى «قَبولاً وصبا»، وما تجيء من المغرب تسمى «دَبوراً»، ومن الشمال تُسمّى «شَمألاً» بسكون الميم وفتح الهمزة، ومن الجنوب تسمى «جَنوباً» بفتح الجيم.

اعلم أن الظاهر في عبارة المتن أن يُعتبر فيها الاستعارة بالكناية والتخييل على أن يُشَبَّه «المحامد» بالأشجار ويثبت لها الأصول والفروع تخييلاً، والأحسن أن يقال في بيان التشبيه أن المصنف رحمه الله ذكر هٰهنا قرينتين، القرينة الأولى قوله: «لأصولها من مشارع إلخ» والقرينة الثانية قوله: «لفروعها إلخ» ففي كل منهما استعارتان بالكناية واستعارتان تخييليتان. أما في الأولى فجعل الشرع كالنهر الكبير الجاري في كثرة الفوائد وعموم

(على أن[١٢] **جعل أصول**[١٣] **الشريعة ممهدة**[١٤] **المباني، وفروعها**[١٥] **رقيقة الحواشي)** أي: لطيفة الأطراف والجوانب **(دقيقة المعاني**[١٦] **بني على**

المنافع استعارةٌ بالكناية وإثبات المشارع لها استعارةٌ تخييلية، وجعلُ العقائد التي هي أصول المحامد في افتقارها إلى التقوية بأدِلّتها من الكتاب والسنَّة وغيرهما بمنزلة العطشان المفتقر إلى الماء استعارة بالكناية وإثبات أنّ لها ماءً من مشارع الشرع استعارةٌ تخييلية.

وأمّا في الثانية فجعْلُ قبولِ الأذكار والأعمال الصالحة التي هي مظهر للمثُوبات ـ بمنزلة مهب الصبا ـ الذي هو مطلع الأنوار استعارةٌ بالكناية، وإثبات الصبا استعارة تخييلية، وجعلُ الأعمال الصالحة المنتجة للمثوبات بمنزلة الأشجار المثمرة استعارة بالكناية وإثبات النماء لها من ماء القبول استعارة تخييلية، فحاصل معنى العبارة: أنه تعالى يتوجه إلى جنابه العالي «الكَلِمُ الطيب» حال كونها من محامد أصولاً وفروعاً متصفة بأن أصولها تَسْتسقي من ماء مشارع الشرع وفروعها تنمى من نسيم القبول. ش.

(١٢) قوله: على أن جعل أصول الشريعة ممهّدة المباني: تعليق للمحامد ببعض النِّعم إشارة إلى عظم أمر العلم الذي وقع التصنيف فيه، ودلالة على جلالة قدره، وتوضيحه: أن المصنف علّق «الكلم الطيب» من المحامد بأن جعل الله تعالى أصول الشريعة ممهدة إلخ، فعلّقها بهذه النعمة الكبرى، مع أن المحامد مستغرقة، من شأنها أن تعلّق بجميع النعم فتعليقها بنعمة العلم إشارة إلى تعظيم أمر العلم، لكونه بمنزلة جميع النعم مبالغة، أو يقال: أنه أخبر بأن المحامد كلها تصعد إليه تعالى فأنشأ هذا الفردَ من الحمد له تعالى لذلك وأخبر بهذا الفرد أنه تعالى تصعد إليه المحامدُ كلها فهذا الفرد أيضاً حمدٌ.

(١٣) قوله: أصول الشريعة: الشريعة تعمّ الفقه وغيره من الأمور الثابتة بالأدلة السمعية كمسألة الرؤية والمعاد الجسماني وكون الإجماع والقياس حجةً. والمراد بالأصول أدِلّتها الكلية من الكتاب والسنَّة والإجماع والقياس.

(١٤) قوله: ممهّدة المباني: تمهيدها «تسويتها وإصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب» ومباني الأصول ما تبتني هي عليه من علم الذات والصفات والنبؤات، والأظهر أن يقال: ما تبتنى هي عليه من العقل الروحاني والوحي الرباني.

(١٥) قوله: فروعها: المراد بها «الأحكام الفقهية».

(١٦) قوله: دقيقة المعاني: والمراد بالمعاني «العلل الجزئية التفصيلية على كل مسألة مسألة». وفي هذا الكلام إشارة إلى أن علم الأصول فوق الفقه ودون الكلام، لأنه

أربعة[١٧] **أركان قصر الأحكام**[١٨] **وأحكمه**[١٩] **بالمحكمات غاية الإحكام، وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين)** فإن إنزال المتشابهات[٢٠] على مذهبنا ـ وهو الوقف اللازم على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ

جَعَل الأدلة الكلية التي هي موضوع علم الأصول أصولاً للشريعة الشاملة للفقه وجعل الذات والصفات والنبوات أي «علم الكلام» مباني تلك الأصول، فأشار إلى أن أصول الفقه أعلى مرتبة من الفقه وأدنى من علم الكلام، والمراد «بالدقّة» كونها غامضة لطيفة لا يصل إليها كل أحد بسهولة.

(١٧) **قوله: بني على أربعة إلخ**: هذه الجملة بمنزلة البدل من جملة الجعل السابقة عليها، وليست ببدلٍ حقيقة لا لفظاً ولا معنى.

(١٨) **قوله: قصر الأحكام**: فيه تشبيه مؤكّد حيث شبَّه الأحكام الشرعية بقصرٍ وأضاف المشبه به إلى المشبه بعد حذف الأداة، كما في «لُجَين الماء» والجامع في الحقيقة أمنُ الملتجي من العذاب سواءً كان بالنار أو بالزمهرير، فالملتجي إلى الأحكام الشرعية يأمن غوائل عدوّ الدين وعذاب النار، والملتجي إلى القصر يأمن ما يضرّه خارجاً من القصر.

(١٩) **قوله: وأحكمه**: قيل الضمير راجع إلى الأركان وتذكير الضمير بتأويل ما ذُكِر. والأوجه رجوع الضمير إلى قصر الأحكام، ولا ريب أن الأحكام الشرعية صارت قوية مشيّدة بالآيات المحكمات.

(٢٠) **قوله: فإن إنزال المتشابهات إلخ**: المتشابه ضِدُّ المُحكم وهو «ما لا طريق لدركه أصلاً لا بالعقل ولا بالنقل» كالمُقطّعات وبعض الأوصاف نحو الوجه واليد والعين. وتوضيح ما قال المصنف أن عامة الصحابة والتابعين وعامة المتقدمين من أهل السنَّة من «أصحابنا وأصحاب الشافعي» ذهبوا إلى أنه لا يَعلم المراد منه إلَّا الله وهو مختار القاضي إمام أبي زيد وفخر الإسلام البزدوي وشمس العلماء وجماعةٍ من المتأخرين، وذهب أكثر المتأخرين وجمهور المعتزلة إلى أن الراسخين في العلم أيضاً يعلمون تأويله، ومنشأ الخلاف قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧]. فيجب عند المتقدمين وهو مذهبنا الوقفُ على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾، وقوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ جملة مبتدأة وخبره ﴿يَقُولُونَ﴾، وعند المتأخرين لا يُوقف على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ بل قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ معطوف على قوله: ﴿ٱللَّهُ﴾. و﴿يَقُولُونَ﴾ حالٌ منه، فيكون المعنى: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾. ولا يخفى

﴿تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧] لابتلاء الراسخين[٢١] في العلم بكبح[٢٢] عنان ذهنهم عن التفكُّر فيها والوصول إلى ما يشتاقون إليه من العلم بالأسرار التي أودعها[٢٣] فيها، ولم يظهر تعالى أحداً من خلقه[٢٤] عليها **(والنصوص**[٢٥]

أنَّ هذا نزاع لفظي، لأن للتأويل معنيين: **أحدهما**: الذهابُ إلى المرجوح عن الراجح بدليل أوجب ذلك.

الثاني: ما يؤول إليه معنى الكلام، ومعنى الأول ظنِّي والثاني التأويل الحق الذي يجب أن يُعتقد عليه، فمن ذَهَبَ إلى عدم التأويل أراد «المعنى الثاني»، ولا ينكره أحد، ومن ذهب إلى معرفة التأويل بمعنى ما يُعرف بضرب من التصرف في معرفة كلام العرب وإن لم يكن المعنى ما يؤول إليه «كحمل المقطّعات على أسماء السُّوَرِ وجعل الوجه مجازاً عن الرضى واليد عن القدرة» فأرادَ بذلك «المعنى الأول» للتأويل ولا يُنكِرُه أكثر المحققين من الحنفية أيضاً.

(٢١) قوله: لابتلاء الراسخين إلخ: جوابُ سؤال يَرِدُ على مذهبنا وتقريره: أنه إذا لم يكن للراسخين حظٌّ في العلم بالمتشابهات فما فائدة إنزالها؟ وحاصل الجواب أنه للابتلاء وهو إنما يكون على خلاف المتمنّى وتركِ الهوى، فهَوَى العالِم الاطلاعُ على كل شيء فابتلاؤه أن لا يتفكّر في متشابهات القرآن ومُستودعات أسراره، فإنها سرٌّ بين الله ورسوله لا يعلمها أحد غيره، وهَوَى الجاهل تركُ التحصيل والخوض فابتلاؤه أن يتعلّم العلم ويشتغِل بالتحصيل.

(٢٢) قوله: بكبح عنان ذهنهم: يقال كَبَحَ الدابة باللجام أي جَذَبَها به لتقف ولا تجري، ولا يخفى ما فيه من حسن الاستعارة حيث شبَّه «الذهن» بالفرس استعارة وأثبت له «العِنان» تخييلاً و«الكبح» ترشيحاً.

(٢٣) قوله: أودعها فيها: أي أودَعَ الله الأسرار في المتشابهات.

(٢٤) قوله: أحداً من خَلْقِه: أي قبل يوم القيامة، وأما بعد القيامة فيصير مكشوفاً لكل أحد إن شاء الله تعالى، وهذا في حق الأمة. وأما في حق النبي عليه الصلاة والسلام فكان معلوماً وإلّا تبطل فائدة التخاطب.

(٢٥) قوله: والنصوص: بيانٌ لأركان قصر الأحكام وهي «الأدلة الأربعة» فذكرها في أثناء الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الأحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنَّة ثم الإجماع ثم العمل بالقياس، وذكر الثلاثة الأُوَل صريحاً والقياس بقوله: «وضَعَ معالم العلم على مسالك المعتبرين».

منصة[٢٦] **عرائس أبكار أفكار**[٢٧] **المتفكرين)** منصة العروس مكان يرفع إليه العروس للجلوة **(وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه، بسنَّة نبيِّه المصطفى وفصل خطابه)** أي: الخطاب[٢٨] الفاصل بين الحق والباطل **(صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ما رفع أعلام الدين بإجماع المجتهدين، ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين)** أراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القائس بها الحكم في المقيس، وأراد بالمعتبرين بكسر الباء القائسين. ومسالكهم هي مواقع سلوكهم بأقدام الفكر من موارد النصوص إلى الأحكام الثابتة في الفروع، فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه إلى معانيه اللغوية الظاهرة، ثم منها إلى معانيه الشرعية الباطنة. فيجدون فيها علامات وأمارات وضعها الشارع ليهتدوا بها إلى

---

(٢٦) **قوله: منصة عرائس**: المنصَّة بفتح الميم من نصصت الشيء إذا رفعته، والعرائس جمع «العَرُوس» بفتح العين نعت يستوي فيه الرجل والمرأة ما داما في عُرسهما، يُجمع المؤنث على «عرائس» والمذكر على «عُرُس» بضمّتين، يقال: «هُمُ عُرُس وهنّ عَرَائس» ويقال للمرأة: «العروسةُ» أيضاً دفعاً للالتباس.

(٢٧) **قوله: أفكار المتفكِّرين**: أُورِد عليه أنّ المَجلاة على منصة النصوص هي المفهومات والأحكام المستفادة من النصوص وهي معاني كلام الله تعالى وأحكامه ولم تُخلق بفعل المتفكِّرين، فكيف تكون عرائس أفكارهم، وأجيب: بأن التأمُّل في النصوص والاطلاع على المعاني واستخراج الأحكام ـ هي النتائج الظاهرة على النصوص ـ بمنزلة العروس على المنصة، ولا خفاء في كون الأمور المذكورة من أفعال المجتهدين المتفكِّرين. وهذا حاصل ما أجاب العلَّامة سعد، والأحسن ما قال السيد أمير علي: إن تلك العرائس من المفهومات والأحكام وإن كانت بذاتها معاني نصوص الله تعالى، لكن ليس المراد أنهم بإعمال فكرهم يستخرِجون أحكاماً ومعاني فتتجلّى على النصوص حتى يَرِدَ عليه، بل المراد أن ظهور تلك العرائس على منصة النصوص إنما يكون بفعل المجتهدين بإعمال فكرهم فكان نتيجة هذا الفكر ظهور المعاني لا المعاني بنفسها، وظهور الأحكام لا الأحكام بذاتها.

(٢٨) **قوله: الخطاب الفاصل**: جعل المصنّف الفَصْلُ بمعنى «الفاصل» ويجوز بمعنى «المفصول» أي: الخطاب المفصول البيِّن الذي يجده بيِّناً من يخاطب به وكل من الوجهين يناسب لكشف القناع عن وجوه المجملات، ويجوز إبقاءه على الحقيقة أي على المصدرية ووصف الخطاب به على طريق المبالغة كما في «زَيْدٌ عَدْلٌ».

مقاصدهم. ولمَّا قال: بني على أربعة أركان قصر الأحكام، ذَكَرَ الأركان الأربعة، وهي: الكتاب، والسنَّة، والإجماع، والقياس على الوجه الذي بنى الشارع قصر الأحكام عليها.

(وبعد، فإن العبد المتوسل إلى الله تعالى بأقوى الذريعة، عبيد الله بن مسعود ابن تاج الشريعة، جَدَّ سعدُه، وسَعِد جدُّه، يقول: لما رأيت فحول العلماء مكّبين في كل عهد وزمان على مباحثة أصول الفقه) أي: مقبلين عليها من أكبَّ على وجهه أي: سقط عليه، فإن مَنْ أقبل على الشيء غاية الإقبال فكأنه أكبّ عليه **(للشيخ الإمام، مقتدي الأئمة العظام، فخر الإسلام علي البزدوي بَوَّأه الله تعالى دار السلام، وهو كتاب جليل الشأن، باهر**[٢٩] **البُرهان، مركوز كنوز معانيه في صُخور عباراته، مَرمُوز**[٣٠] **غوامض نُكَتِهِ في دقائق أسرار إشاراته، ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر ألفاظه، لقصور نظرهم عن مواقع ألحاظه)** أي: لا يدركون بإمعان النظر ما يدركه هو بألحاظ عينه من غير أن ينظر إليه قصداً.

(أردتُ تنقيحه وتنظيمه، وحاولتُ) أي: طلبتُ **(تبيين مراده وتفهيمه)**، وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتقسيمه مُورداً[٣١] فيه زبدة مباحث المحصول وأصول

---

(٢٩) قوله: باهر البرهان إلخ: «غالب الحجّة»، مركوز أي مدفون من رَكَزَ الرُّمح «غَرَزَهُ في الأرض»، الكُنُوزُ «الأموال المدفونة»، والصخور جمع صخرة «الحجارة العِظام» شبَّهَ بها عباراته الصعبة لصعوبة التوصل بها إلى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة.

(٣٠) قوله: مرموز غوامض نُكَتِهِ: الرمز الإشارة بالشفتين أو الحاجب يعدّى بإلى فأصل الكلام مرموز إلى غوامض. وألحاظ: جمعُ اللَّحُظِ (النظر بمؤخّر العين)، وكلام المصنف لا يخلو عن تعريضٍ ما، بأنّ في «أصول فخر الإسلام» زوائد وشتائتَ ومغالقَ يجبُ حذفها ونظمُها وحلُّها، كذا في «التلويح»، لكن الحق أن هذا ليس بتعريض، بل المصنف بعد الإطراء في مدحه ذكر ما يُستحسن فيه من التغيير على طريقة المتأخِّرين وإن لم يستحسنه المتقدِّمون، فإن دأبهم أن لا يأتوا ببسط الكلام في المقصود، وربما تكلموا في أثناء ذلك بغيره أيضاً مما يتعلّق به لفائدة خاصة.

(٣١) قوله: مُورِداً فيه: أي في ذلك المنقح الموصوف، يعني كتابه المسمى «بالتنقيح» وكذا الضمائر التي تأتي بعد ذلك فيه إشارة إلى أنَّ الضمائر التي قبله راجعة

الإمام المحقّق المدقّق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة، وتدقيقات غامضة منيعة، يخلو الكُتُب عنها سالكاً فيه مسلك الضبط والإيجاز، متشبّثاً بأهداب السحر متمسّكاً بعُروة الإعجاز[٣٢]، اختار في الإعجاز العُروة وفي السحر الأهداف[٣٣]، لأنَّ الإعجاز أقوى وأوثق من السحر. واختار في العروة لفظ الواحد وفي الأهداب لفظ الجمع، لأن الإعجاز في الكلام[٣٤] أن يؤدّى المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عداه من الطُّرق، ولا يكون هذا إلّا واحداً. وأما السحر[٣٥] في الكلام فهو دون الإعجاز وطرقه فوق الواحد، فأورد فيه لفظ الجمع **(وسمّيتُه بـ «تنقيح الأصول»)** والله تعالى مسؤول أن يُمتِّع به مؤلِّفه وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصاً لوجهه الكريم، إنه هو البرّ الرحيم.

(أصول[١] الفقه) أي هذه أصول. . . . .

إلى «أصول الفخر» رحمه الله تعالى، لأن ما أخذه من «محصول الرازي» و«مختصر ابن الحاجب» لا يحتاج فيه إلى التنقيح ونحوه.

(٣٢) قوله: عروة الإعجاز: بضم العين وسكون الراء واحدُ العُرَى بضم العين وفتح الراء، العروة من الثوب: (ما يدخل فيه الزر عند شدِّه)، وعروة الكوز (كُلْيَتُه التي تؤخذ عند أخذه).

(٣٣) قوله: الأهداب: جمع الهُدْبةِ بضمّ الهاء وسكون الدال، (خمل الثوب)، والعروة أقوى من الهدب.

(٣٤) قوله: لأن الإعجاز في الكلام: ليس هذا تفسيراً لمفهوم إعجاز الكلام، لأنه لا يلزم أن يكون بالبلاغة، بل هو عبارة عن «كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والإتيان بمثله» إلّا أن يقال: إنه إذا كان إعجاز الكلام بالبلاغة يُشترط كونه أبلغ من جميع ما عداه لا أنه يُشترط ذلك في الإعجاز مطلقاً، فحينئذ يكون واحداً لا تعدُّد فيه، فلهذا قال: عروة الإعجاز بلفظ المفرد، والمراد بكونه أبلغ من جميع ما عداه: أن يكون أبلغ من كل ما هو غيرُ كلام الله تعالى محقّقاً ومقدّراً.

(٣٥) قوله: أمّا السِّحر في الكلام: وهو عبارة عن «دِقَّة الكلام ولطف مأخذه»، وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب، فلذا قال: أهداب السحر بلفظ الجمع.

(١) قوله: أصول الفقه: يريد أن يبيِّن أن أصول الفقه من حيث أنه لقبٌ لهذا الفن لا يُلاحظ فيه تركيب الأصول مضافاً إلى الفقه، فإن أصول الفقه بلحاظ التركيب يصدُقُ

الفقه[٢] أو أصول الفقه ما هي، فعرّفها أولاً باعتبار الإضافة، وثانياً باعتبار أنه لقب لِعِلم مخصوص[٣]، أما تعريفها باعتبار الإضافة فيحتاج إلى تعريف المضاف والمضافَ إليه[٤] فقال: **(الأصل ما يبتنى عليه غيره)**[٥] فالابتناء شامل للابتناء

على أدلّة الفقه، وليست هي بعلم الأصول بل هي من مبادئ علم الأصول الذي هو قاعدة كلية، فعرّف «الأصول» ثم «الفقه» بتعريفات ثلاثة وبيَّن معنى «الحكم» مع ما له وما عليه ثم رجع إلى بيان علم الأصول، والكتاب مرتّب على مقدمة وقسمين، لأن المذكور فيه إما من مقاصد الفن، أو لا، الثاني المقدمة، والأول إما أن يكون البحث فيه عن الأدلة وهو (القسم الأول) أو عن الأحكام وهو (القسم الثاني) وهذا ليس بمخالف لقول المصنف فيما بعد: «فنضع الكتاب على قسمين» لأنه أراد بالكتاب ما سوى المقدمة أو المعنى: «فنضع مقاصد الكتاب» والحصر استقرائي بالتتبّع لا عقلي كما في «البدائع» وقال حفيد الحسن جلبي: «الحصر جعلي لا عقلي ولا استقرائي».

(٢) قوله: هذه أصول الفقه: أتى باسم الإشارة وتوجيهه أن الأنسب للطالب أن يعرِفَ الفَنَّ بجهة خاصة به ليكون على بصيرة في طلبه ويتميّز العلمُ عنده فحين تشوّقت نفسُ السامع إلى التعريف واشتدّ شوقُه قال المصنف: هذا الذي أذكره أصول الفقه، إغناءً للسامع عن السؤال، أو قال عن لسانه: أصول الفقه ما هي؟ ثم أخذ في تعريفه.

(٣) قوله: باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص: اللقب (عَلَمٌ يُشعر بمدح أو ذمٍّ) وأصول الفقه علم لهذا الفن مُشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح، أما تذكير الضمير فلكونه عند قصد المعنى اللقبي مفرداً كعبد الله، لأن المعنى حينئذ أنَّ مجموع هذا المعنى لمجموع هذا اللفظ وإنه معنى بسيط، وتأنيث الضمير فيما قبل أي في قوله: «فعرّفها»، فلكونه مركباً عند قصد المعنى الإضافي، لأن المحدود في الإضافي مركب من الأصول والإضافة والمضاف إليه، فناسب التأنيث، وكلا التعريفين مقصودان في المقدمة أما اللقبي فظاهر وأما الإضافي فلأن المراد بالأصول الأدلة الأربعة فالأصول وسيلة إلى ما هو من المبادئ التصورية للعلم.

(٤) قوله: فيحتاج إلى تعريف المضاف والمضاف إليه إلخ: لأن تعريف المركّب من حيث صحة التركيب يحتاج إلى تعريف مفرداته ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة أجزاءه.

(٥) قوله: الأصل ما يبتنى عليه غيره إلخ: الأصل له معنيان لغوي واصطلاحي، أما اللغوي فاختلفوا فيه على عبارات **أحدها**: (ما يبتني عليه غيره) **وثانيها**: (المحتاج

الحسي[٦] وهو ظاهر، والابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على دليله[٧]. **(وتعريفه بالمحتاج إليه لا يطّرد)** وقد عرّفه الإمام في المحصول بهذا. واعلم أن التعريف إما حقيقي كتعريف الماهيات. . . . .

إليه)، **وثالثها**: (ما يستند تحقق الشيء إليه) **ورابعها**: (ما منه الشيء) **وخامسها**: (منشأ الشيء)، والأول أي: ما يبتنى عليه غيره هو المختار كما اقتصر عليه المصنف، ثم نقل لفظ الأصل في الاصطلاح إلى معانٍ **منها** (الراجح) كما يقال: «الكتاب أصل بالنسبة إلى القياس»، **ومنها** (المستصحب) وهو للشيء حاله الذي كان عليه قبل حاله الطارئ كما يقال: «طهارة الماء أصل» **ومنها** (القاعدة الكلّية) كما يقال: «الفاعل مرفوع أصل من أصول النحو»، **ومنها** (الدليل) كقولهم: «الأصل في هذه المسألة قوله عليه السلام» وقال بعض الأفاضل ناقلاً عن «شرح مختصر الأصول» وأفيد أن لفظ الأصل إذا أُضيف إلى العلم فالمراد دليله، لكن المصنف أشار إلى أن النقل (أي كون اللفظ منقولاً إلى غير ما وضع له) خلاف الأصل ولا ضرورة في العدول إليه، لأن الابتناء عقلي ولا معنى لمُبتنى العلم إلَّا دليله.

(٦) **قوله: الابتناء الحسّي**: وهو كون الطرفين محسوسين كابتناء السقف على الجدران.

(٧) **قوله: ترتّب الحكم على دليله**: قيل عليه: إن ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيراً للابتناء العقلي وإنما هو مثال له للقطع بأن ابتناءَ المجاز على الحقيقة والأحكام الجزئية على القواعد الكلية وما يشبه ذلك ابتناء عقلي، لكن تفسير المصنف لا يشملُها، لأنه إن أراد بالحكم والدليل (شرعيين) فظاهر، وإن أراد بهما (الأعم) فلأنَّ الحقيقة لا تدل على المجاز بل الدالّ على المجاز هو اللفظ مع القرينة وهكذا حال البواقي، والحق في الجواب أن المصنف لم يرد به تفسير «الابتناء» حتى يرد عليه، بل أراد تعيين ما هو المقصود ها هنا، لأن المصنف أشار إلى أنه لا وجه للعدول عن معنى الأصل وهو (ما يبتنى عليه غيره) إلى المعنى المنقول وهو الدليل، فإن النقل خلاف الأصل وذلك لأن الابتناء كما يشمل الحسّي يشمل العقلي أيضاً، وهٰهنا بإضافة الأصول إلى الفقه عُلِمَ أنَّ المراد ما يبتني عليه الفقه وهو علمٌ ولا معنى لمبتنى العلم إلا دليله أي: ترتُّب حكم الفقه على دليله، فالحاصل أنه أراد بيان ما هو المقصود هٰهنا من الابتناء العقلي وهو ترتّب الحكم على دليله وليس مراده أن هذا هو تعريفه ـ كيف ـ وهو مثال له وجزئي من جزئياته.

الحقيقية(٨)، وإما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما إذا ركّبنا شيئاً من أمور هي أجزاؤه باعتبار تركيبنا، ثم وضعنا لهذا المركب اسماً كلفظ الأصل والفقه والجنس والنوع ونحوها. فالتعريف الاسمي هو تبيين أن هذا الاسم لأيّ شيء وضع، وشرط لكلا التعريفين الطرد(٩) أي: كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود، والعكس(١٠) أي: كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد، فإذا قيل في تعريف الإنسان: «حيوان ماش» لا يطّرد، ولو قيل: «حيوان كاتب بالفعل» لا ينعكس، ولا شك أن تعريف الأصل تعريف اسمي أي: بيان أن لفظ الأصل لأي شيء وضع، فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطّرد(١١)،

---

(٨) **قوله: الماهيات الحقيقية**: أي (الثابتة في نفس الأمر)، وتوضيح المقام بحيث ينكشف الغمام ما حقّقه السيد أمير علي أن المتكلمين إنما أنكروا أن يوجد شيء بالوجود الذهني، ولم يُنكروا تعقّل الشيء فذلك الشيء إن كان موجوداً في الخارج فهو موجود حقيقة وإلا فهو مفهوم محض، فالماهية الحقيقية هي الموجودة في نفس الأمر بدون اعتبار المعتبر كالحيوان الناطق الموجود بوجود زيد وبكر وغيرهما من الأفراد، بخلاف الفقه والأصول فإن الواضع تصوّر مفهوماً للأصل بأنه شيء مع وصف ابتناء الغير عليه فوضع بإزائه لفظ (الأصل) ولا وجود له في الخارج، فتعريف الأصل اسمي البتة إذ لا حقيقة له سوى هذا المفهوم الذي اعتبره الواضع عند وضع الاسم، وأما المفهومات التي لها مع تلك المفهوم حقائق خارجية فوضع الواضع بإزاء ذلك المفهوم اسماً، فإن كان الواضع بعد علم الحقيقة جعل الاسم بإزائها فالمقصود هي (الحقيقة) فإن كان المتعقّل ذاتيات تلك الحقيقة بتمامها كان التعريف (حدّاً تاماً) وإلا (فناقصاً) وإن كان المتعقّل عرضِياتِها بحيث جعلته مِرآةً لملاحظتها فالتعريف (رسم)، وإن كان المراد من التعريف المفهوم من حيث أنه مفهوم، لا من حيث أن لذلك حقيقة فالتعريف (اسمي) فظهر أن تعريف الموجودات قد يكون اسميّاً أيضاً.

(٩) **قوله: الطرد إلخ**: فبالاطّراد يصير (الحدُّ) مانعاً عن دخول الغير.

(١٠) **قوله: العكس إلخ**: فبالعكس يكون (الحدُّ) جامعاً لأفراد المحدود كلها.

(١١) **قوله: فالتعريف الذي ذُكِرَ في المحصول لا يطّرد**: ففي الجملة تعريف الأصل بالمحتاج إليه غير مطّرد، إذ لا يصدق أن كل محتاج إليه أصل، لأن ما يحتاج إليه الشيء إما داخل فيه أو خارج عنه، **والأول** إما أن يكون وجود الشيء معه ـ بالقوة ـ وهو (المادة) كالخشب للسرير أو ـ بالفعل ـ وهو (الصورة) كالهيئة السريريّة له، **والثاني**

(لأنه) أي الأصل **(لا يطلق على الفاعل)** أي: العلة الفاعلية **(والصورة)** أي: العلة الصورية **(والغاية)** أي: العلة الغائيّة **(والشروط)** كأدوات الصناعة مثلاً. فعلم أن هذا التعريف صادق على هذه الأشياء، لكونها محتاجاً إليها والمحدود لا يصدق عليها لأنّ شيئاً من هذه الأشياء لا يسمى أصلاً، فلا يصحّ هذا التعريف الاسمي.

(والفقه[1] معرفة النفس[2] ما لها وما عليها، ويزاد عملاً ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوُّف، ومن لم يزد أراد الشمول) هذا التعريف منقول عن أبي حنيفة رحمه الله. فالمعرفة إدراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد.

وقوله: ما لها وما عليها، يمكن أن يراد به ما ينتفع[3] به النفس وما يتضرّر

إن كان ما منه الشيء هو (الفاعل) كالنَّجار للسرير، وإن كان ما لأجله الشيء فهو (الغاية) كالجلوس على السرير، وإلا فهو (الشرط) كآلات النجَّار وقابليَّة الخشب ونحو ذلك، فهذه خمسة أقسام للمحتاج إليه، لا يطلق لفظ الأصل لغةً إلَّا على واحد منها وهو (المادة) كما يقال (أن أصل هذا السرير خشب كذا)، والأربعة الباقية يصدُق على كل واحد منها ـ أنه محتاج إليه ـ ولا يصدق عليه «أنه أصل» فلا يكون التعريف مطّرداً مانعاً كذا في «التلويح».

(١) **قوله: والفقه إلخ**: شرع في تعريف (الفقه) وهو ـ المضاف إليه ـ بعد تعريف الأصل، والفقه في اللغة (الفهم) أو (فهم غرض المتكلم من كلامه) وخصَّ البعض بالأشياء الدقيقة وهو من باب (سَمِعَ) ويقال: «فَقُهَ» بضم القاف إذا صار عارفاً بهذا الفن، وأخذ في تعريفه لفظ (المعرفة)، وهو أنسب بجزئيات الفقه والعلم بالكليات.

(٢) **قوله: النفس**: والمراد بالنفس إما العبد بنفسه أي: (المركب من الروح والبدن)، لأن أكثر الأحكام يتعلّق بأعمال البدن ولا يحصل عمله إلَّا بالروح، أو النفس الحالّة في البدن بدون النظر إلى تركيبه، فالمراد بالنفس هو الروح.

(٣) **قوله: ما ينتفع به النفس وما يتضرّر**: هذا هو المعنى الأول لقوله: «ما لها وما عليها» أي (ما لها نفعه وما عليها ضرره) وهو مبني على كون (اللام) للنفع و(على) للضرر، وذكر معنيين آخرين، **الأول** (ما يجوز لها وما يجب عليها)، **والثاني** (ما يجوز لها وما يُحرّم عليها)، وعلى تقدير كون (اللام) للنفع و(على) للضرر ذكر المصنف ثلاثة معان لقوله: «ما لها وما عليها»، **الأول** يُراد بالنفع (الثواب) وبالضرر (العقاب)، **والثاني** بالنفع (عدم العقاب) وبالضرر (العقاب)، **والثالث** بالنفع (الثواب) وبالضرر (عدم الثواب)، فصارت المعاني المحتملة خمسة.

به في الآخرة، كما في قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٨٦]. فإن أريد بهما الثواب والعقاب فاعلمُ أن ما يأتي(٤) به المُكَلّف إما

---

(٤) **قوله: إنّ ما يأتي به المكلّف إلخ**: هذا بيان الأحكام التي تتعلق بأفعال المكلّفين، فذكر المصنف منها ستة، وهو (واجب)، و(مندوب)، و(مباح)، و(مكروه كراهة تنزيه) و(مكروه كراهة تحريم)، و(حرام)، وأشار إلى بعض الأحكام، وصرّح به العلّامة سعد حيث قال: «والمراد بالواجب ما يشمل الفرض أيضاً، والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل». والمقام يقتضي التفصيل والتحقيق فإنه دقيقٌ وإتيانه على وجهٍ يُقِرّ العيون حقيق. فأقول ـ وبالله التوفيق ـ: لما نظرتُ إلى ما أفاد الفقهاء والأصوليون في بيان الأحكام الشرعية وقعتُ في اضطراب، لكن لما سرحت النظر بهذا الصدد إلى إفاداتٍ بديعةٍ وابتكاراتَ مدهشة للشيخ أحمد رضا قدّس سرّه فلعمري ذهبتِ الاضطرابات وانحلَّت المشكلات، وحاصل ما قال الشيخ رحمه الله تعالى: إن ما كتبوا في بيان أقسام الأحكام وتعريفاتها ودلائلها لا يخلو عن اضطراب وتعسف، **فمنهم** من جعل الأقسام خمسة، وهو (واجب) و(مندوب) و(مكروه) و(حرام) و(مباح)، وبه بدأ في «مُسلّم الثبوت» وهو أليق بمذهب الشافعي، لأنه لا يفرّق بين (الواجب) و(الفرض) وإليه أشار تبعاً للنحرير في «التحرير». **ومنهم** من جعلها سبعة وهو (فرض) و(واجب) و(مندوب) و(مكروه كراهة تنزيه) أو (مكروه كراهة تحريم) و(حرام) و(مباح) وبه ثنى في «المسلم»، **ومنهم** من جعلها سبعة وعدّد هكذا، (فرض) و(واجب) و(سنَّة) و(نفل) و(حرام) و(مكروه) و(مباح)، وعليه مشى في «التنقيح» وتَبِعه مولى خسرو في «مرقاة الوصول» والعلامة الشمس محمد بن حمزة الفناري في «فصول البدائع». **ومنهم** من جعل الأقسام تسعة وهو (فرض) و(واجب) و(سنَّة الهدى) و(سنَّة الزوائد) و(نفل) و(حرام) و(مكروه كراهة تحريم) و(مكروه كراهة تنزيه) و(مباح)، كما نصّ عليه الفناري في آخر كلامه ويشير إليه كلام «التوضيح». ومن أمعنَ النظر في تقسيمات الأحكام المذكورة لا يجدها خالية عن الاختلاف والتعسف كما أشار إليه الإمام أحمد رضا حيث قال: «فإن في **التقسيم الأول** إجمالاً كاملاً وهو أليق بمذهب الشافعي ومع هذا صحة التقابل مبنية على أنّ ترك كل مندوب مكروه وقد علمت أنه خلاف التحقيق، ويرتفع الفرق بين (السنَّة) و(المندوب) وهو لا يطابق أحداً عن المذهبين الحنفي والشافعي، **والتقسيم الثاني** أيضاً لا يخلو عن الخللين المذكورين، وفي **التقسيم الثالث والرابع** لم يراع التقابل بين الأقسام وهو ظاهر بديهي، فإنه في طرف الفعل من (**التقسيم الثالث**) ذُكرت أمور أربعة وفي طرف الترك منه أمران فقط، وفي طرف الفعل من (**التقسيم الرابع**) ذكرت أمور

واجب أو مندوب، أو مباح أو مكروه كراهة تنزيه أو مكروه كراهة تحريم أو حرام، فهذه ستة أوجه.

خمسة وفي طرف الترك منه ثلاثة أمور وإن بُسطت الأقسام في جانب الترك فيلزم أن يكون النفل مقابلاً للكراهة ـ وهو كما ترى ـ لكن تحقيق المقام بحيث يخلو عن الخلل المرام ما حقّقه الإمام أحمد رضا حيث بيَّن وأظهر أن الأحكام إحدى عشرة، **خمسة** منها في طرف الفعل متنازلاً، وهو (فرض) و(واجب) و(سنَّة مؤكدة) و(سنَّة غير مؤكدة) و(مستحب) **وخمسة** في طرف الترك متصاعداً وهو (خلاف الأولى) و(مكروه كراهة تنزيه) و(إساءة) و(مكروه كراهة تحريم) و(حرام) وفي وسط الكل (مباح خالص) وهو الحادي عشر، وميزان المقابلة فيها على كمال الاعتدال، بأن كل واحد مقابل لنظيره. وها هنا اضطراب آخر في تعريف المصطلحات المذكورة، إن شئت التفصيل فارجع إلى الفتاوى الرضوية لا أطيل به الكلام لضيق المقام. ومما يجب أن يُعلم هٰهنا في أدلة الأحكام في إثبات الفرض وما دونه، لأن كلام الفقهاء والأصوليين بهذا الصدد أيضاً مضطرب، والتحقيق الأصوب ما أتى به الإمام أحمد رضا إجمالاً وتفصيلاً، أما التحقيق الإجمالي فهو أن الأدلة في إثبات الفرض وما دونه تسعة أقسام حيث قال: إن الأدلة السمعيَّة تسعة أقسام، لأن لها طرفين الثبوت والإثبات وكل على ثلاثة وجوه: القطع والظنّ والشكّ، خمسة منها وهي ما في أحد طرفيها شك لا يثبت فوق سُنيَّة أو ندب وإن اشتملت على طلب جازم، والأربعة البواقي كذلك إن اشتملت على طلب غير جازم وإلَّا فإن كان كلا الطرفين قطعياً ثبت الافتراض وإلَّا فالوجوب. وأما التحقيق التفصيلي له أن الأدلة على سبعة وعشرين قسماً وإذا لوحظ كلا الطرفين من الفعل والترك فالأدلة على أربعة وخمسين قسماً حيث قال: النصوص الطلبيّة على ثلاثة أقسام ما فيه طلب ترغيب مجرداً أو مع تأكيد أو طلب جازم وكل منها على تسعة أقسام كما قدمتُ فهي سبعة وعشرون قسماً لا يثبت الافتراض منها إلَّا واحد وهو يقينيّ الثبوت والإثبات مع الطلب الجازم، وثلاثة تفيد الوجوب وهو ظني الثبوت أو الإثبات أو كليهما مع الطلب الجازم في الكل، وأربعة تفيد الاستنان وهي نظائر ما تفيد الفرضية والوجوب في الثبوت والإثبات، بَيْدَ أنَّ الطلب فيها مؤكد غير جازم والبواقي وهي تسعة عشر تفيد الندب وهي التي في أحد طرفيها شكّ ولو الطلب جازماً أو كان الطلب فيها طلب ترغيب مجرد ولو قطعي الطرفين، وقِس على هذا في جانب الكفِّ الحرام والمكروه تحريماً وتنزيهاً وخلاف الأولى، هذا هو التحقيق الساطع اللامع النور فاحفظه فلعلّك لا تجده في غير هذه السطور. (ملخصاً من الفتاوى الرضوية).

ثم لكل واحد طرفان: طرف الفعل وطرف الترك، أي عدم الفعل، فصارت اثنتي عشرة. ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه، وفعل الحرام والمكروه تحريماً وترك الواجب مما يُعاقب عليه، والباقي[٥] لا يُثاب ولا يُعاقب عليه، فلا يدخل في شيء من القسمين.

وإن أريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب، ففعل الحرام والمكروه تحريماً وترك الواجب يكون من القسم الثاني أي: مما يُعاقب عليه. والتسعة[٦] الباقية يكون من الأول، أي مما لا يُعاقب عليه.

وإن أريد بالنفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يُثاب عليه، ثم العشرة[٧] الباقية مما لا يُثاب عليه، ويمكن أن يراد بما لها وما عليها، ما يجوز لها وما يجب عليها، ففعل ما سوى الحرام[٨] والمكروه تحريماً وترك[٩] ما سوى الواجب يجوز لها. وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريماً مما يجب عليها، فبقي فعل الحرام والمكروه تحريماً وترك الواجب خارجين عن القسمين. ويمكن أن يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها[١٠] وما يُحرم عليها[١١]،

---

(٥) **قوله: والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه**: أي ترك المندوب والمكروه تحريماً والحرام وترك المباح والمكروه تنزيهاً وفعلهما.

(٦) **قوله: والتسعة الباقية**: أي فعل الواجب والمندوب والمباح والمكروه تنزيهاً وترك المندوب والمباح والمكروه تنزيهاً وتحريماً والحرام.

(٧) **قوله: العشرة الباقية**: أي ترك الستة وفعل الأربعة أي غير (الواجب) و(المندوب).

(٨) **قوله: ما سوى الحرام إلخ**: أي (الواجب) و(المندوب) و(المباح) و(المكروه تنزيهاً).

(٩) **قوله: ترك ما سوى الواجب إلخ**: أي (المندوب) و(المباح) و(المكروه تنزيهاً) و(الحرام) و(المكروه تحريماً).

(١٠) **قوله: ما يجوز لها**: أي (المندوب) و(المباح) و(المكروه تنزيهاً) فعلاً وتركاً، وفعلُ (واجب) وتركُ (حرام) و(مكروه).

(١١) **قوله: وما يحرّم عليها**: أي فعلُ (حرام) و(مكروه تحريماً) وتركُ (واجب) فإن قيل: إن المكروه التحريمي خارج عنه، لأنه ليس بجائز ولا حرام، قلت: إنه داخل

فيشملان جميع الأصناف. إذا عرفتَ هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة أولى. ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الإيمان ونحوه، والوجدانيات(١٢) أي الأخلاق الباطنة والمَلَكات النفسانية، والعمليات كالصلاة والصوم والبيع ونحوه، فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام، ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الأخلاق والتصوُّف كالزهد والفقر والصبر والرضا وحضور القلب في الصلاة ونحو ذلك، ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح. فإن أردتَ بالفقه هذا المصطلح زدتَ ـ عملاً(١٣) ـ على قوله: ما لها وما عليها، وإن أردت ما يشمل الأقسام الثلاثة لم تَزِد، وأبو حنيفة رحمه الله إنما لم يزد، لأنه أراد الشمول، أي أطلق الفقه على

في الحرام، لأن المراد بما يحرّم ما يمنع عن فعله بحيث يكون فاعله مستحقاً لعقاب النار سواء كان بدليل قطعي أو بظني.

ثم لا يخفى عليك أنَّ ترك الحرام بمعنى كفّ النفس عنه عند تهيّؤ الأسباب وميلان النفس إليه مما يُثاب عليه كما جاء في الحديث: «إنَّ العبد إذا هَمَّ بسيئة يقول الله تعالى: لا تكتبوها عليه فإن عمل بها يقول: اكتبوها عليه بمثلها، وإن تركها يقول: اكتبوا له مكانها حسنة» رواه مسلم. لا بمعنى عدم مباشرة الحرام، وإلَّا لكان لكل أحد في كل لحظة مثوبات كثيرة، كذا قال العلَّامة سعد التفتازاني في «التلويح» والعلَّامة ابن نجيم في «الأشباه والنظائر».

(١٢) قوله: والوجدانيات: وهي (ما تتعلّق بالوجدان) كقولنا: «إن لنا خوفاً وإن لنا جوعاً وعطشاً» والمراد (بما لها وما عليها) في الوجدانيات (أحكام الوجوب والحرمة) نحو العدل واجب والكبرُ حرام.

(١٣) قوله: زدت عملاً: فالتعريف يشمل العمليات المتعلّقة بالجوارح فقط، ويخرج الاعتقاديات وهي (علم الكلام) والوجدانيات وهي (علم التصوُّف)، لكن الاحتراز عن التصوُّف حديث مُحدَث لم يكن هذا في عصر الصحابة والتابعين، فالأليق أن يكون الفقه عاماً لأعمال الجوارح والقلب، نعم الاحتراز عن الكلام وإن كان حديثاً مُحدثاً أيضاً ولم يكن بين الصحابة والتابعين ولهذا سمّاه الإمام (فقهاً أكبر)، وعرّف الفقه بما يُعمّه أيضاً لكنه عُرْفٌ معروف بين المتأخرين فلا بأس بإخراجه كذا في «المسلّم والفواتح».

العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات أو الوجدانيات أو العمليات. ومن ثم سمّى الكلام فقهاً أكبر. (**وقيل: العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلّتها التفصيلية**) فالعلم جنس(١٤) والباقي فصل، فقوله: بالأحكام، يمكن أن يراد بالحكم ها هنا إسناد أمر إلى آخره(١٥)، ويمكن أن يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى إلى آخره، فإن أُريد الأول يخرج العلم بالذات والصفات، أي يخرج التصورات ويبقى التصديقات، وبالشرعية يخرج العلم بالأحكام العقلية والحسيَّة(١٦) كالعلم بأن العالم محدث والنار محرقة. وإن أريد الثاني فقوله: بالأحكام، يكون احترازاً عن علم ما سوى خطاب الله تعالى المتعلّق إلخ، فالحكم بهذا التفسير قسمان: شرعي، أي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع(١٧)، وغير شرعي: أي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع(١٨)، كوجوب

---

(١٤) **قوله: فالعلم جنس**: أي كالجنس، لأن الماهية اعتبارية.

(١٥) **قوله: إسناد أمر إلى آخر إلخ**: والإسناد هٰهنا أفعال المكلّفين إلى (الوجوب) و(الحرمة) وغيرهما، وحاصلُه النسبُ الحُكمية التي بين أفعال المكلفين وبين الأشياء المذكورة، وهذه النسبة هي مورد الإيجاب والسلب فيكون العلم بها تصديقاً، فالمراد بتعلّق «العلم بالأحكام» (التصديقُ بكيفية تعلّقها بأفعال المكلّفين).

(١٦) **قوله: يخرج العلم بالأحكام العقلية والحسية إلخ**: وخرج أيضاً العلم من الوضع والاصطلاح كالعلم بأن الفاعل مرفوع وخرج (العلم بالأحكام الشرعية النظرية) ككون الإجماع حجة والإيمان واجباً، وخرج أيضاً (علم الله تعالى وجبرائيل والرسول عليهما السلام) وكذا (علمُ المقلِّد)، لأنه لم يحصل من الأدلة التفصيلية، وقال العلّامة الشامي رحمه الله تعالى ناقلاً عن «البحر»: اختلف في علم النبي ﷺ الحاصل عن اجتهاد هل يسمّى (فقهاً) والظاهر أنه باعتبار أنه دليل شرعي للحكم لا يسمى (فقهاً) وباعتبار حصوله عن دليل شرعي يسمى (فقهاً اصطلاحاً).

(١٧) **قوله: ما يتوقف على الشرع**: أي لا يُدْرَك لولا خطاب الشارع.

(١٨) **قوله: لا يتوقف على الشرع**: لأن ثبوت الشرع موقوف على الإيمان بالله تعالى وصفاته والتصديق بنبوة النبي عليه الصلاة والسلام بدلالة معجزاته، فلو توقّف شيء من هذه الأحكام على الشرع لزم (الدور) فتقييد الأحكام بالشرعية يخرج هذه الأحكام، لأنها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع.

الإيمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه الصلاة والسلام ونحوه مما لا يتوقّف على الشرع لتوقُّف الشرع عليه. ثم الشرعي إما نظري[١٩] وإما عملي، فقوله: العمليَّة، احتراز عن العلم بالأحكام الشرعيَّة النظرية كالعلم بأن الإجماع حجَّة. وقوله: من أدلّتها، أي العلم الحاصل للشخص الموصوف به من أدلتها[٢٠] المخصوصة بها وهي الأدلة الأربعة، وهذا القيد يخرج التقليد لأن المقلّد وإن كان قول المجتهد والمفتي دليلاً له لكنه ليس من تلك الأدلة المخصوصة. وقوله: التفصيلية[٢١]، يخرج بها الإجمالية كالمقتضي والنافي[٢٢]. وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله: بالاستدلال، ولا شك أنه مكرّر[٢٣].

ولمَّا عرّف الفقه ـ بالعلم بالأحكام الشرعيَّة ـ وجب[٢٤] تعريف الحكم

---

(١٩) **قوله: إما نظري**: النظري ما لا يتعلّق بكيفية عمل، فتقييد الأحكام بالعملية يخرج النظرية ككون الإجماع حجةً.

(٢٠) **قوله: من أدلتها المخصوصة**: أي (الكتاب) و(السنّة) و(الإجماع) و(القياس)، فليس الفقيه إلَّا المجتهد عندهم، وإطلاقه على المقلد الحافظ للمسائل مجاز، كذا في «ردّ المحتار».

(٢١) **قوله: التفصيليّة**: قيّد الأدلة بالتفصيلية، لأن العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي أو بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه، ومجرد وجود المقتضي والنافي لا يثبت شيئاً ما لم يُعيِّن المقتضي أو النافي بالدليل التفصيلي.

(٢٢) **قوله: يخرج الإجمالية كالمقتضي والنافي**: الإجمال في المقتضي والنافي أن يقال (هذا واجب) لوجود المقتضي، وهذا ليس بواجب لوجود النافي، ولا يذكر دليل تفصيليّ.

(٢٣) **قوله: ولا شك أنه مكرّر**: ذهب ابن الحاجب إلى أن حصول العلم بالأحكام من الأدلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرائيل والرسول عليهما السلام، وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد، والأول لا يُسمّى (فقهاً اصطلاحاً)، فلا بد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازاً عنه، والمصنف توهّم أنه احتراز عن علم المقلّد، فجزم أنه مكرّر لخروجه بقوله من أدلّتها التفصيلية.

(٢٤) **قوله: وجب تعريف الحكم**: لأن الحكم بمعنى خطاب الله تعالى المتعلّق إلخ، معنى عرفي لا بد من تعريفه، لأنه مأخوذ في تعريف (الفقه).

وتعريف الشرعية، فقال: **(والحكم قيل**[٢٥] **خطاب الله تعالى)** هذا التعريف منقول[٢٦] عن الأشعري، فقوله: خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات، وقوله: **(المتعلّق بأفعال المكلّفين)** يخرج ما ليس كذلك كالقصص والأمثال والآيات المتعلّقة بصفات الله تعالى كقوله: ﴿لا إلٰه إلا هو﴾ فبقي[٢٧] في الحد نحو: ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصَّافات: الآية ٩٦] مع أنه ليس بحكم فأخرجه بقوله: **(بالاقتضاء)** أي الطلب، وهو إمَّا طلب الفعل جازماً كالإيجاب أو غير جازم كالنُّدب أو طلب الترك جازماً كالتحريم أو غير جازم كالكراهة **(أو التخيير)** أي الإباحة. **(وقد زاد**[٢٨] **البعض: «أو الوضع» ليدخل الحكم بالسببيَّة والشرطيَّة**

---

(٢٥) قوله: قيل: خطاب الله إلخ: زعم المصنّف أن هذا التعريف عند البعض للحكم المأخوذ في تعريف (الفقه)، وللحكم الشرعي عند بعض آخر، والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للإفهام ثم نُقِل إلى (ما يقع به التخاطب) وهو هٰهنا (الكلام النفسي الأزلي).

(٢٦) قوله: منقول عن الأشعري: قال السيد أمير علي: قلتُ: لكن في «شرح المختصر للعضد» و«الأسنوي» أن هذا التعريف للغزالي ويمكن أن يكون منقولاً عنهما.

(٢٧) قوله: فبقي في الحد نحو إلخ: فهذا خطاب يتعلق بأفعال المكلفين مع أنه ليس بحكم فبطل (الطرد) بأنه ليس بمانع، فأخرجه بأن زيد في التعريف قوله: (بالاقتضاء) أو (التخيير)، يعني التعلق بأفعال المكلفين بهذه الصفة بأن يطلب منهم أن يفعلوا أو لا يفعلوا، أو يتعلّق بالتخيير بالإباحة أي (جُعِلتُم مخيرين في فعله وتركه)، فخرج نحو قوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصَّافات: الآية ٩٦]، لأنه ليس فيه اقتضاء، ولا تخيير، وإنما هو إخبار بحالهم.

(٢٨) قوله: زاد البعض أو الوضع: لدفع إيراد يرد عليه: وهو أنّ التعريف حينئذ ليس بجامع، لخروج الأحكام الوضعية عن (الحد) بقيد الاقتضاء أو التخيير، والأحكام الوضعية هي (التي وضعها الشارع ليُفْهَم منها الخطاب بتعلق شيء بشيء) ككون الشيء دليلاً على شيء أو سبباً، أو شرطاً، أو ركناً، أو مانعاً، كدلوك الشمس سبب لوجوب صلاة الظهر، والطهارة شرط لصحة الصلاة والقراءة ركن لها، والنجاسة مانعة عنها، والكل أحكام مع أنّ (الحد) لا يصدق عليها لعدم الاقتضاء والتخيير، والجواب فيه وجهان، **الأول**: أن تلك الوضعيات لا نسميها خطاباً فيما اصطلحنا عليه، فلا يضر خروجها عن (الحد)، وهذا مسلك البعض، وليس كما ينبغي. **والثاني** الإقرار بأنها

ونحوهما). **اعلم** أن خطاب الشرع إما تكليفي وهو المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير، وإما وضعي وهو الخطاب بأن هذا سبب ذلك أو شرطه كالدلوك سببٌ للصلاة والطهارة شرط لها، فلما ذكر أحد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي، والبعض لم يذكر الوضعي، لأنه داخل في الاقتضاء أو التخيير، لأن المعنى من كون الدلوك سبباً للصلاة أنه إذا وجد الدلوك وجب الصلاة حينئذ، والوجوب من باب الاقتضاء، لكن الحق هو الأول لأن المفهوم(٢٩) من الحكم الوضعي تعلُّق شيء بشيء آخر، والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا، ولزوم أحدهما الآخر في صورة لا يدل على اتحادهما، **(وبعضهم عرّف الحكم الشرعي بهذا)** بعض المتأخرين من متابعي الأشعري قالوا: الحكم الشرعي خطاب الله تعالى إلى آخره، فالحكم(٣٠) على هذا إسناد أمر إلى آخر **(والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازاً)**

أحكام تثبت بوضع الشارع، فإن الدلوك مثلاً إنما صار سبباً لوجوب الصلاة بجعل الشارع إيّاه كذلك، فإما أن يزاد في (الحد) قيد (أو وضعاً) أي: (خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو الوضع أو التخيير) وهذا هو الحق عند صدر الشريعة، وهو أوجه، وإما أن يقال: إن الاقتضاء بالمعنى الأعم يشمل الوضعي أيضاً، إذ معنى جعل الشيء دليلاً اقتضاء العمل به، والحاصل أن مرادنا من الاقتضاء أعمّ من (الصريحي) و(الضمني) وخطاب الوضع من قبيل الاقتضاء الضمني.

(٢٩) قوله: لأن المفهوم من الحكم الوضعي إلخ: دليل على حقية (القول الأول)، ورد على من لم يزد في تعريف الحكم قيد الوضع بناء على أن (الأحكام الوضعيّة) داخلة في التعريف بجعل الاقتضاء أعم من الصريحي والضمني، ومحصوله أن (الحكم الوضعي) كسببية الزنا لوجوب الجلد مثلاً مفهوم، و(الحكم التكليفي) كوجوب الجلد مفهوم آخر ولزوم أحدهما للآخر في بعض الصور لا يستدعي اتحادهما في (الحد) فلا بد لهم من زيادة قيد، لأنهم اعترفوا بكون الوضعي حكماً. كذا قال السيد السند.

(٣٠) قوله: فالحكم على هذا: أي الحكم المأخوذ في تعريف (الفقه) لا يجوز أن يُحمل على هذا المصطلح، بل معناه (النسبة التامة) يعني أنّ (الفقه) هو تصديق النسبة بين فعل المكلف وبين الوجوب والحرمة وغيرهما من الأحكام.

بطريق[٣١] إطلاق اسم المصدر على المفعول **(كالخلق على المخلوق)** لكن لما شاع فيه صار منقولاً اصطلاحياً وهو حقيقة اصطلاحية. **(يرد عليه)** أي على تعريف الحكم، وهو خطاب الله تعالى إلخ، **(أن الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب[٣٢] لا هو)** أي لا الخطاب، فلا يكون ما ذكر تعريفاً للحكم[٣٣] المصطلح بين الفقهاء، وهو المقصود بالتعريف هنا **(وأيضاً يخرج عنه ما يتعلق بفعل الصبي)** كجواز بيعه وصحة إسلامه وصلاته، وكونها مندوبة ونحو ذلك، فإنه ليس بمتعلّق بأفعال المكلّفين مع أنه حكم. فإن قيل: هو حكم باعتبار تعلّقه بفعل وليّه، قلنا: هذا في الإسلام والصلاة لا يصح وأما في غيرهما فإن تعلّق الحق بماله أو بذمّته حكم شرعي، ثم أداء الولي حكم آخر مرتّب على الأول لا عينه، وسيجيء في باب الحكم الأحكام المتعلّقة بأفعاله. **(فينبغي[٣٤] أن يقال بأفعال العباد ويخرج منه ما ثبت[٣٥] بالقياس إذ لا خطاب هنا إلّا أن يقال)** اعلم أن المصادر قد تقع

---

(٣١) **قوله: بطريق إطلاق اسم المصدر إلخ**: وهو (مجاز لغوي) حيث أطلق المصدر أعني الحكم على المفعول، أعني المحكوم به.

(٣٢) **قوله: ما ثبت بالخطاب**: كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من (صفات فعل المكلّف) لا نفس الخطاب الذي هو من (صفات الله تعالى).

(٣٣) **قوله: فلا يكون ما ذُكر تعريفاً للحكم إلخ**: وأجيب عنه بوجوه، **الأول**: أنه كما أُريد بالحكم ما حُكِمَ به، أُرِيد بالخطاب ما خُوطِبَ به، للقرينة العقليّة على أنّ الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى. **الثاني**: أنّ الحكم هو (الإيجاب والتحريم) ونحوهما، وإطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح إلخ.

(٣٤) **قوله: فينبغي أن يقال إلخ**: يحمل قوله: «ينبغي» على (الأولوية) دون (الوجوب)، لأن الذي عرّف الحكم بهذا من مذهبه عدمُ تعلّق الحكم بفعل الصبي، واعترض بعض المحشّين على المصنّف حيث قال: من مذهب الأشاعرة أنّ الكفّار مكلّفون بالفروع أيضاً، لا بمعنى صحة أدائها منهم بل للعقاب على عدم أدائها، لأن تحصيل الصلاحية في اختيارهم، والمصنف ليس ممن يقول بهذا، مع أنّ الكفار داخلون في العباد، فأقول وبالله التوفيق: والجواب عنه من المصنّف واضح بأن لفظ (العباد) المأخوذ في التعريف ليس عامّاً شاملاً لأهل الكفر والإسلام بل هو خاص بالمسلمين ويُشير إليه اللام الذي للعهد.

(٣٥) **قوله: ما ثبت بالقياس**: ولا يخفى عليك أن السؤال واردٌ فيما ثبت (بالسنّة) و(الإجماع) أيضاً، والجواب أن كُلًّا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرّف له.

ظرفاً نحو: آتيك طلوع الشمس، أي وقت طلوعها، فقوله: إلَّا أن يقال: من هذا الباب، فإنه استثناء مفرّغ من قوله: ويخرج منه ما ثبت بالقياس، أي في جميع الأوقات إلَّا وقت قوله في جواب الإشكال **(يدرك بالقياس أن الخطاب ورد بهذا لا أنه ثبت بالقياس)** فإن القياس مُظهر لا مُثبت فاندفع الإشكال **(وأيضاً يخرج[٣٦] نحو آمنوا وفاعتبروا)** أي من الحد مع أنهما حكمان، فالمراد بالإيمان هنا التصديق، فوجوب التصديق حكم مع أنه ليس من الأفعال إذ المراد بالأفعال أفعال الجوارح ووجوب الاعتبار أي القياس حكم مع أنه ليس من أفعال الجوارح **(ويقع[٣٧] التكرار بين العملية وبين المتعلّق بأفعال المكلّفين)**، لأنه قال في حد الفقه: العلم بالأحكام الشرعية العملية، وفي الحكم: خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين، فيكون حد الفقه: العلم بخطابات الله تعالى المتعلّقة بأفعال المكلّفين الشرعيّة العملية، فيقع التكرار **(إلَّا أن يقال: نعني بالأفعال ما يعمّ فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختصّ بالجوارح)** فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الإشكال المتقدّم وهو قوله: يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا، لأنه لما كان المراد من أفعال المكلفين ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب لا يخرج نحو: آمنوا وفاعتبروا، من حدّ الحكم، لأنهما من أفعال القلب **(والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع)** سواء كان الخطاب وارداً في عين هذا الحكم أو وارداً في

---

(٣٦) قوله: يخرج نحو آمنوا إلخ: هذا اعتراض رابع على تعريف (الحكم)، ومداره على لفظ الأفعال المأخوذ في تعريف الحكم، لأن الظاهر منه (أفعال الجوارح)، وحاصله أنه غير شامل للأحكام المتعلّقة بأفعال القلب مثل وجوب الإيمان ووجوب الاعتبار أي (القياس)، والجواب: أن المراد بالأفعال ما يعمّ فعل القلب، فلا يخرج مثل وجوب الإيمان والاعتبار عن تعريف (الحكم).

(٣٧) قوله: ويقع التكرار إلخ: هذا اعتراض خامس متعلّق بزيادة قيد ـ العمليّة ـ في تعريف (الفقه)، ومداره أيضاً على حمل «الأفعال» المأخوذ في تعريف الحكم على (أفعال الجوارح)، وحاصله أنه لمّا أخذ في تعريف الحكم بأفعال المكلّفين وهو مختص (بالعمليات) دون النظريات فيكون ذكر «العملية» في تعريف (الفقه) مكرراً، والجواب: أن المراد بالفعل ما يعمّ فعل القلب، وبالعمل ما يختص بالجوارح فلا يكون ذكر «العملية» مكرراً.

صورة يحتاج إليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون أحكامها شرعية إذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس. **(فيدخل**[٣٨] **في حد الفقه حسن كل شيء وقبحه عند نفاة كونهما عقليَّين)**.

اعلم أن عندنا[٣٩] وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الأفعال وقبحها يُدركان[٤٠] عقلاً وبعضها لا، بل يتوقّف على خطاب الشارع. فالأول لا يكون من

---

(٣٨) قوله: فيدخل في حد الفقه إلخ: والحاصل أنه على رأي الأشاعرة يدخل في (حد الفقه) ما ليس منه. توضيحه: أنّ حسن التواضع والجود أي وجوبهما وندبهما وقبح التكبُّر والبخل أي حرمتهما، أو كراهتهما مثلاً أحكام لا تُدرك لولا خطاب الشارع على رأي الأشاعرة، بناء على أن لا مدخل للعقل عندهم في درك الأحكام، فيصدق تعريف (الفقه) عليهما، مع أنّ حسن التواضع والجود وقبحَ أضدادهما لا يُعدَّان من (الفقه المصطلح) عند أحد فلا يكون التعريف مانعاً عندهم.

(٣٩) قوله: عندنا: أي عند الماتريدية، ومنهم الحنفية التابعون للشيخ الإمام أبي منصور الماتريدي، (وماتريد) حيّةٌ أو قريةٌ (بسمرقند) والأشاعرة التابعون للشيخ أبي الحسن الأشعري المعدودون من جملة أهل السنَّة أيضاً.

(٤٠) قوله: يُدركان عقلاً: تفصيله أن الأمة أجمعت على أن لا حكم إلَّا من الله ولا بد لحكم الله تعالى من صفة حسن أو قبح في فعل، والنزاع في أنهما عقليّان أو شرعيان، ولا يخفى أنّ (للحسن) و(القبح) معاني، والنزاع في واحد، فلا نزاع لأحد من العقلاء في أنّ الفعل حسن أو قبيح عقلاً بمعنى صفة (الكمال) و(النقصان)، كما يقال: «العلم حسن والجهل قبيح» فإنهما عقليان بهذا المعنى عند الكل، ولا يتوقّف على (الشرع)، أو بمعنى (ملائمة الغرض الدنيوي) و(منافرته) كموافقة السلطان الظالم ومخالفته، فإن حسن الأول وقبح الثاني نظراً إلى ملاءمة الغرض الدنيوي يُدرِكهما جميع العقلاء، لا يتوقف معرفتهما على (الشرع)، بل النزاع إنما هو في حسن الفعل وقبحه بمعنى (استحقاق مدحه تعالى وثوابه) أو (استحقاق ذمّه تعالى وعقابه) للمتّصف به، فعند الأشاعرة شرعي: أي بجعل الشرع فقط، فما أمر به الشارع (حسن) وما نهى عنه (قبيح) ولو انعكس أمر الشارع لانعكس أمر الحسن والقبح، وعندنا (الماتريدية) وعند المعتزلة عقلي أي لا يتوقف على الشرع، لكن عند الماتريدية لا يستلزم هذا الحسنُ والقبحُ حكماً من الله تعالى بل يصير موجباً لاستحقاق الحكم، فما لم يحكم الله سبحانه ليس هناك حكم أصلاً، ولذا اشترطنا بلوغ الدعوة في تعلق التكليف، بخلاف المعتزلة، فإن كُلاً من

الفقه، بل هو علم الأخلاق. والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحاً جامعاً مانعاً على هذا المذهب. وأما عند الأشعري وأتباعه فحسن كل شيء وقبحه شرعي، فيكونان من الفقه مع أن حسن التواضع والجُود وقبح أضدادهما لا يعدّان من الفقه المصطلح عند أحد فيدخل في الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا تعريفاً صحيحاً للفقه المصطلح على مذهب الأشعرية. **(ولا يزاد عليه)**(٤١) أي على حد الفقه المصطلح **(التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لإخراج مثل الصلاة والصوم فإنهما منه وليس المراد بالأحكام بعضها وإن قلّ)**(٤٢). اعلم أن هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلاة والصوم وأمثالهما إذ لو لم يخرج لكان

الحسن والقبح عندهم يوجب الحكم فلولا الشرع وكانت الأفعال لوَجَبَت الأحكام، وقال الإمام أبو منصور الماتريدي والإمام فخر الإسلام البزدوي وصاحب الميزان من الحنفية واختاره صدر الشريعة في «التوضيح» إن العقل قد يستقلّ في إدراك بعض أحكامه تعالى فأوجب هذا البعض الإيمانَ وحرّم الكفر وكلَّ ما لا يليق بجنابه تعالى على كُلِّ أحد بَلَغَه دعوةُ رسول أم لا، حتى على الصبي العاقل، وروي عن أبي حنيفة رحمه الله: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه، لما يرى من الدلائل، وقال بعض الأعاظم: لعل المراد لا عذر بعد مضيّ مدة التأمُّل فإنه بمنزلة دعوة الرُّسل. مسلّم وفواتح.

(٤١) قوله: ولا يزاد على حدّ الفقه: قال الإمام الرازي في «المحصول»: إن قولنا: «لا يُعلم كونها من الدِّين ضرورة» احتراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم مثلاً، فإن ذلك لا يسمى «فقهاً» فظاهر عبارته مُشعر بأنه لو لم يُذكر هذا القيد لَزِمَ أن يُسمى العلم بهما «فقهاً» والعالم بوجوبهما «فقيهاً» ولذا اعترض المصنف عليه، لكن العلامة التفتازاني وجَّهَه: بأن المصطلح بين الشافعية: (أن العلم بالأحكام إنما يُسمى «فقهاً» إذا كان حصوله بطريق الاستدلال والنظر) حتى أنَّ العلم بوجوب الصلاة ونحوه مما اشتهر كونه من الدّين بالضرورة لا يُعدُّ من (الفقه) اصطلاحاً، ولهذا قيّد الإمام في «المحصول» به، فلا يكون القيد المُخرج لها ضائعاً، وأنت تعلم أنَّ مثل هذا التوجيه لا ينفع الشافعية، لأن كتب الفقه مملوءة من القطعيات من مسائل الصلاة والزكاة والصوم والحج، فليتدبر.

(٤٢) قوله: وإن قلَّ: أي (الفقه) ليس عِلماً ببعض الأحكام وإن قلَّ، فكيف يسمى العالمُ بوجوبهما (فقيهاً) بهذه القلّة، مع أنه لو عَلِمَ مائة مسألة ولو غريبة أي محتاجة إلى الاستدلال، لا يسمى (فقيهاً) مع هذه الكثرة، وكونها حاصلة له بالاستدلال أيضاً.

الشخص العالِم بوجوبهما فقيهاً وليس كذلك. فأقول: هذا القيد ضائع، لأنّا لا نسلّم أنه لو لم يخرج لكان الشخص العالِم بوجوبهما فقيهاً، لأن المراد بالأحكام ليس بعضها وإن قلّ، فإن الشخص العالِم بمائة مسألة من أدلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة أو لم يعلم كالمسائل الغريبة من كتاب الرهن ونحوه لا يسمّى فقيهاً. فالعلم بوجوب الصلاة والصوم من الفقه مع أن العالِم بذلك وحده لا يسمى فقيهاً كالعلم بمائة مسألة غريبة، فإنه من الفقه، لكن العالِم بها وحدها ليس بفقيهٍ فلا معنى لإخراجهما منه لذلك العذر الفاسد.

ثم اعلم أنه لا يُراد[٤٣] بالأحكام الكلُّ، لأنَّ الحوادث لا تكاد تتناهى ولا ضابط[٤٤] يجمع أحكامها، ولا يراد[٤٥] كلُّ واحد لِثُبُوتِ لا أدري، ولا بعضٌ[٤٦]

---

(٤٣) **قوله: لا يُراد بالأحكام الكلّ**: اعتراض من المصنف على تعريف (الفقه)، وتمهيدٌ لاختراعه واختياره «تعريفاً ثالثاً» وهو قوله الآتي: «بل هو العلم إلخ» ومدار الاعتراض على لفظ (الأحكام)، فإن الفقه عند الشافعية هو (العلم بالأحكام إلخ) فما أريد بالأحكام؟ إمّا (الكل المجموعي) أو (الإفرادي) وإما (البعض المعيّن له نسبة معينة إلى الكل) كالنصف أو الثلثين وإما (البعض مطلقاً) وإن قلّ والأقسام الأربعة بأسرها باطلة، و(القسم الرابع) مذكور فيما سبق، فلم يُصرّح به ها هنا، بل أشار إليه بلفظ «ثم» أي بعد ما لا يُراد البعض وإن قلّ، لا يُراد الكل، لأن الحوادث إلخ.

(٤٤) **قوله: لا ضابطة يجمع أحكامها**: هذا هو (القسم الأول) من الأقسام الأربعة المحتملة أعني (الكل المجموعي)، ووجه بطلانه اختلاف الحوادث اختلافاً لا يدخل تحت الضبط، فيلزم أن لا يكون أحد فقيهاً.

(٤٥) **قوله: ولا يراد كل واحد**: وهو (القسم الثاني) أي معرفة كل فرد بعد فرد يوجد إلى فناء دار الدنيا، فلا ينعكس التعريف لخروج فقه الفقهاء الذين فقاهتهم كالشمس على نصف النهار كالإمام أبي حنيفة والإمام مالك رضي الله تعالى عنهما، لثبوت (لا أدري) عن الإمام مالك رحمه الله تعالى في ستة وثلاثين مسألة، وعن إمامنا الأعظم في الدهر.

(٤٦) **قوله: ولا بعض له نسبة معيّنة بالكل إلخ**: وهو (القسم الثالث) من الأقسام المذكورة، وهو أيضاً باطل، لأن «الكل» غير معلوم، بل غير موجود، لأن الحوادث توجد شيئاً فشيئاً، فلا وجود لنصفها ولا ربعها ولا أكثر ولا أقل، أما (الرابع) فقد ذكره المصنف فيما قبلُ، وأشار إليه بلفظ (ثمّ)ـ كما مرّ ـ وهو أنه يستلزم أن يكون العالم بمسألة أو مسألتين فقيهاً، وهذا باطل عند الكل.

له نسبة معيّنة بالكل كالنصف أو الأكثر للجهل به، ولا التهيؤ للكل، إذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه، والقريب(٤٧) مجهول غير منضبط، ولا(٤٨) يراد به أنه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد، لأن العلماء المجتهدين لم يتيسّر لهم علم بعض الأحكام مدة حياتهم كأبي حنيفة رحمه الله لم يدر الدهر، وللخطاء في الاجتهاد، ولأنّ حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ، وأيضاً لا يليق في الحدود أن يذكر العلم ويراد به تهيُّؤ مخصوص إذ لا دلالة للفظ عليه أصلاً.

إذا عرفتَ هذا فلا بد أن يكون الفقه علماً بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال: **(بل هو العلم بكل الأحكام الشرعية العملية التي ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الإجماع عليها من أدلّتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها)** فالمعتبر أن يُعلَم في أي وقت كان جميع ما قد ظَهَرَ نزولُ الوحي(٤٩) به في ذلك الوقت، فالصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا فقهاء في وقت نزل بعض الأحكام بعده، ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه، والصحابة(٥٠) لعربيّتهم كانوا عالمين بما ذُكِرَ ولم يطلق اسم الفقيه إلّا على المستنبطين منهم، وعلم المسائل الإجماعية

---

(٤٧) **قوله: القريب مجهول غير منضبط**: والقريب غير مضبوط إذ لا يُعرف أن أيّ قدر من الاستعداد يقال له (التهيؤ القريب).

(٤٨) **قوله: ولا يراد به أن يكون إلخ**: ولما فُسِّرَ «التهيؤ» بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كلٍّ واحد من الحوادث إلخ ردّه المصنف بأربعة أوجه، الأول بقوله: لأن العلماء المجتهدين إلخ، والثاني بقوله: وللخطأ في الاجتهاد إلخ، والثالث بقوله: ولأن حكم بعض الحوادث إلخ، والرابع: بقوله وأيضاً لا يليق في الحد إلخ.

(٤٩) **قوله: ظهر نزول الوحي بها**: وقيّد نزول الوحي «بالظهور» احترازاً عما إذا نزل به الوحي ولم يبلُغ بعدُ، فليس من شرط الفقيه معرفته.

(٥٠) **قوله: والصحابة لعربيتهم إلخ**: ينبغي أن يراد أن الصحابة لسليقتهم يعرفون بمجرد ما ظهر نزول الوحي به، لا عن الأدلة، فإنها بالاستدلال، وفي الكلام نظر، لأن المتبادر من تقرير المصنّف بقيد «ملكة الاستنباط» أن ذلك مخصوص بالفروع القياسية، فيلزم أن لا يكون شخص ـ بدون القدرة على معرفته ما لم يظهر الوحي بعد ـ (فقيهاً)، إلّا أن يقال: تلك المعرفة لازمة قطعاً لمعرفة ما ظهر مع ملكة الاستنباط القياسي.

يشترط إلَّا في زمن الرسول ﷺ لعدم الإجماع في زمانه، لا المسائل[٥١] القياسية للدور، بل شرط فيه ملكة الاستنباط الصحيح وهو أن يكون مقروناً بشرائطه. وما قيل[٥٢]: إن الفقه ظنّي فَلِمَ أُطلق العلم عليه؟ فجوابه أوّلاً: أنه مقطوع به، فإن الجملة التي ذكرنا أنها فقه ـ وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الإجماع عليه ـ قطعية. وثانياً: أن العلم يُطلق على الظنّيات[٥٣] كما يُطلق على القطعيات كالطب ونحوه. وثالثاً: أن الشارع[٥٤] لما اعتبر غلبة الظن في الأحكام صار كأنه قال كلّما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم مقطوعاً به، فكلما وجد غلبة ظنّ المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعاً به، والظن في طريقه، فهذا الجواب على مذهب من يقول: إن كل مجتهد مصيبٌ يكون صحيحاً، وأما عند من لا يقول به

---

(٥١) **قوله: لا المسائل القياسية**: أي لا يشترط في (الفقه) العلمُ بالمسائل القياسية، لأنها نتيجة الفقاهة والاجتهاد، لكونها فروعاً مستنبطة بالاجتهاد، فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيهاً فلو توقف الفقاهة عليها لزم (الدور).

(٥٢) **قوله: وما قيل إنّ الفقه ظني**: حاصله أن (الفقه) ظني، لأن أكثر الأحكام الفقهية ثابتة (بالقياس) و(خبر الواحد) وغيرهما وهي مفيدة للظن، و(الظن) و(العلم) متبائنان، لاحتمال النقيض في (الظن) وعدم احتماله في (العلم) فلا يصدُق التعريف على أكثر أفراد المعرَّف، وأجاب عنه المصنف (بثلاثة أجوبة)، **الأول**: بناء على عدم تسليم كون الفقه ظنياً، لكن يلزم على هذا التقدير خروج المسائل الثابتة بالأدلة الظنية، وهي كثيرة، والتزام خروجها عن التعريف التزام بلا حجة، إلَّا أن يقال إن الظن مذموم من الشارع لا كمال فيه، وأقلّه أنه لا يصلح للمدح عليه وإذ قد ثبت من الشارع والصحابة مدحُ الفقهاء، عُلم أنه علم قطعي. م.ف.

(٥٣) **قوله: يطلق على الظنّيات**: هذا جواب ثانٍ، بناء على تسليم أن الفقه إذا أُطلق على المجموع من حيث هو (فظني) وحاصل الجواب أن لفظ (العلم) يُطلق على (الظن) أيضاً كعلم الطب مع كونه ظنياً.

(٥٤) **قوله: ثالثاً أن الشارع إلخ**: الجواب مبني على تسليم التباين بين (الظن) و(العلم) وقرّره المصنف على (وجهين) **الأول**: إنما يصح على قول من يقول: «بأن كل مجتهد مُصيب». ومعنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الأحكام دلالة الإجماع، وأخبارُ الأحاد على وجوب العمل (بالظن)، فصار ذلك بمنزلة (نصّ قطعي) من الشارع، **والثاني** بيّنه (بطريقين) **الأول** بقوله: «فيراد إلخ»، **والثاني** بقوله: «أو يثبت الحكم إلخ».

فيراد بقوله: كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم، أنه يجب عليه العمل أو يثبت الحكم بالنظر إلى الدليل وإن لم يثبت في علم الله تعالى.

(وأصول الفقه الكتاب والسنَّة والإجماع والقياس[١] **وإن كان ذا فرعاً للثلاثة)** لما ذكر أن أصول الفقه ما يبتني عليه الفقه، أراد أن يبيِّن أن ما يبتني عليه الفقه أي شيء هو، فقال: هو هذه الأربعة فالثلاثة الأوَل أصول مطلقة، لأن كل واحد مُثبت للحكم، وأما القياس فهو أصل من وجه، لأنه أصل بالنسبة إلى الحكم فرع من وجه، لأنه فرع بالنسبة إلى الثلاثة الأوَل **(إذ العلَّة فيه مستنبطة من مواردها)** فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتاً بتلك الأدلة، وأيضاً هو ليس بمُثبتٍ، بل هو مُظهر، أما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة[٢] اللواطة على حرمة الوطء في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي

---

(١) **قوله: والقياس وإن كان ذا فرعاً إلخ:** وجهُ الضبط أن الدليل الشرعي إما وحي أو غيره، والوحي إن كان متلوّاً (فالكتاب) وإلَّا (فالسنَّة) وغيرُ الوحي إن كان قولَ كلِّ الأمة من عصر (فالإجماع) وإلَّا (فالقياس)، أو أن الدليل إما أن يصل إلينا من الرسول عليه الصلاة والسلام أو لا، والأول إن تعلّق بنظمه الإعجاز (فالكتاب) وإلَّا (فالسنَّة)، والثاني إن اشتُرِطَ عصمةُ مَن صدر عنه ـ عن الضلال ـ (فالإجماع)، وإلَّا (فالقياس)، ثمَّ المراد من الكتاب (بعضه) وهو مقدار (خمسمائة آية) لأنه أصل الشرع، والباقي قصصٌ وأمثالٌ وبالسنّة (بعضه) وهو مقدار (ثلاثة آلاف) والمراد بالإجماع إجماع مجتهدي أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلَّم.

(٢) **قوله: حرمة اللواطة:** أي (اللواطة بالنساء) وأما (بالرجال) فحرمتها ثابتة بالكتاب، كالآيات الواردة في شأن قوم لوط، كقوله تعالى: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النَّمل: الآية ٥٥] وشرائع من قبلنا تلزمنا إذا قصّها الله ورسوله من غير إنكار، ومن شرائط (القياس) أن لا يكون (الفرعُ) منصوصاً عليه، فالمراد حرمة اللواطة بالنساء، وفيه نظر، لأن حرمة اللواطة بالنساء أيضاً ثابتة بالنص، كما جاء في الحديث، قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلَّم: «لا ينظر الله عزَّ وجلَّ إلى رجل أتى رجلاً أو امرأة في دبرها» رواه الترمذي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، فالحق في الجواب أن يقال: هذه دلالة لا قياس وتسميته بالقياس والإيراد له بالنظير فللتفتيش والتفهيم، والله الهادي إلى الصراط المستقيم.

ٱلْمَحِيضِۖ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٢٢] والعلة[٣] هي الأذى، وأما المستنبط من السنَّة فكقياس حرمة قفيزٍ من الجصّ بقفيزين على حرمة قفيزٍ من الحنطة بقفيزين منه الثابتة بقوله[٤] عليه السلام: «الحنطة بالحنطة مثلاً بمثلٍ يداً بيدٍ والفضل[٥] ربا». وأما المستنبط من الإجماع فأوردوا لنظيره قياس الواطئ الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة كقياس حرمة وطئ أمّ المزنية على حرمة وطئ أمّ أمته التي وطئها، والحرمة[٦] في المقيس عليه ثابتة إجماعاً ولا نصّ فيه بل النص[٧] وارد في أمّهات النساء من غير اشتراط الوطئ.

ولما عرّف أصول الفقه باعتبار الإضافة، فالآن يعرِّفه باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص، فيقول: (**وعلم أصول الفقه العلم**[١] **بالقواعد التي يتوصل بها إليه على**

---

(٣) **قوله: والعلة هي الأذى**: فالأذى هي العلّة المنصوصة المشتركة بين (المقيس) و(المقيس عليه)، فاللواطة حرام قطعاً.

(٤) **قوله: بقوله عليه السلام**: وتمامه ما روى مسلم عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلَّم: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبرّ بالبرّ والشعير بالشعير والتمرَ بالتمر والمِلح بالملح مِثلاً بمِثل يداً بيدٍ فمن زاد واستزاد فقد أربى الآخذ والمُعطي فيه سواء».

(٥) **قوله: والفضل ربا إلخ**: وعلّة حرمة التفاضل (القدر) و(الجنس).

(٦) **قوله: والحرمة في المقيس عليه**: بعلة الجزئية والبعضيّة، لأن الولد هو الأصل في استحقاق (الحرمات)، لأن الولد أنشأ جزئية واتحاداً بين (الواطئ) و(الموطوءة)، فتكون قبيلة الواطئ قبيلتَها وقبيلتُها قبيلته، وهذه الجزئية كما هي في الأمَة الموطوءة كذلك في المَزنيّة.

(٧) **قوله: بل النص ورد إلخ**: وهو قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمۡ﴾ [النِّساء: الآية ٢٣]، والآية تدل على تحريم أم امرأة الرجل سواء دخل بامرأته أو لم يدخل، بخلاف أم أمته فإنهم أجمعوا على أن الرجل لو وطئ أمته حُرِّمت عليه أُمّها مؤبّدة، فيسأل هٰهنا أنه إن زنى بامرأة هل تحرم أُمّها؟ فعند (الحنفية) تحرم قياساً على حرمة أم أمته الموطوءة لعلة (المصاهرة) وعند الشافعية لا تحرم.

(١) **قوله: العلم بالقواعد**: القاعدة حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته، ليتعرف أحكامها منه كقولنا: «كل حكم دلّ عليه القياس فهو ثابت».

وجه التحقيق) أي: العلم بالقضايا الكلية التي يتوصّل بها إلى الفقه توصُّلاً قريباً.

وإنما قلنا: توصلاً قريباً، احترازاً عن المبادئ كالعربية والكلام[٢]. وقولنا: على وجه التحقيق، احتراز عن علم الخلاف[٣] والجدل، فإنه وإن اشتمل على القواعد الموصلة إلى مسائل الفقه[٤] لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه إلزام الخصم، وذلك كقواعدهم المذكورة في الإرشاد[٥] والمقدمة ونحوهما لتبتني عليها النُكَتُ الخلافية. ونعني بالقضايا[٦] الكلّية المذكورة ما يكون إحدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه، أي إذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الأول فكبرى الشكل الأول هي تلك القضايا الكلية كقولنا[٧]: هذا الحكم ثابت، لأنه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدلّ على ثبوته القياس فهو ثابت، وإذا

---

(٢) قوله: كالعربية والكلام: التوصل بهما إلى (الفقه) ليس بقريب، إذ يتوصل (بقواعد العربية) إلى معرفة كيفية دلالة الألفاظ على مدلولاتها الوضعية، وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الأحكام من (الكتاب) و(السنَّة) وكذلك يتوصل (بقواعد الكلام) إلى ثبوت (الكتاب) و(السنَّة) ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك إلى (الفقه).

(٣) قوله: علم الخلاف: الغرض منه (إسكات الخصم) فقط، لا التحقيق وإظهار الصواب.

(٤) قوله: إلى مسائل الفقه إلخ: أي قواعد الخلاف قواعد تجري بعمومها إلى مسائل (الفقه) أيضاً، لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه إلزام الخصم.

(٥) قوله: في الإرشاد: اسم كتاب، وكذا المقدّمة.

(٦) قوله: القضايا الكلية: اعلم أن (المركب التام) المحتمل للصدق والكذب يسمّى من حيث اشتماله على الحكم (قضية) ومن حيث كونه جزء من الدليل (مقدمة) ومن حيث يطلب بالدليل (مطلوباً)، ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه (مسألة)، فالذات واحدة، واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات، وموضوع المطلوب يسمى (أصغر) ومحموله (أكبر)، والدليل يتألّف لا محالة من مقدمتين، تشتمل إحداهما على الأصغر ويسمى (الصغرى) والأخرى على (الأكبر) ويسمى (الكبرى)، وكلتاهما تشتمل على أمر متكرّر فيهما يسمى (الأوسط) و(الأوسط) إما محمولٌ في (الصغرى) موضوع في (الكبرى) ويسمى الدليل بهذا الاعتبار (الشكل الأول) إلخ.

(٧) قوله: كقولنا هذا الحكم ثابت إلخ: هذا قياس (اقتراني)، لأن اللازم منه أو نقيضه ليس بمذكور فيه بالفعل، (والقياس الاستثنائي) بخلافه.

استدللتَ على حكم مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا، كقولنا: هذا الحكم ثابت، لأنه كلما دلّ القياس[٨] على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتاً، لكن القياس دالّ على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتاً. **واعلم** أنه يمكن أن لا تكون[٩] هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل أصول الفقه، لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل أصول الفقه، كقولنا: كلما دلّ القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها، فإن هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دلّ القياس على ثبوت كل[١٠] حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم، والوجوب والحرمة من جزئيات ذلك الحكم، فكأنه قيل: كلما دلّ القياس على الوجوب، يثبت الوجوبُ، وكلما دلّ القياس على الجواز، يثبت الجواز، فالملازمة التي هي إحدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل أصول الفقه بطريق التضمُّن. **ثم اعلم** أن كل دليل من الأدلة الشرعية إنما يثبت به الحكم، إذا كان مشتملاً على شرائط تذكر في موضعها، وذلك أن لا يكون الدليل منسوخاً ولا يكون له معارض مساوٍ أو راجح، ويكون[١١] القياس قد أدّى إليه رأي مجتهد حتى لو خالف إجماع

---

(٨) **قوله: كلّما دلّ القياس إلخ**: هذا قياس (استثنائي) والشرط فيه أن يكون النسبة بين (المقدم) و(التالي) كلّية دائمة، وأن يكون الاستثناء إما بعين (المقدم) فلازمه عين (التالي)، كقولك: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكنّ الشمس طالعة ينتج أن النهار موجود» وإما (بنقيض التالي) فاللازم نقيض (المقدّم) كقولك: «إن كان هذا إنساناً فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بإنسان»، وإذا تساوى (المقدمُ والتالي) فاستثناءُ نقيض (المقدم) نقيضُ التالي، دون ما إذا كان التالي أعمّ، ولذا لا ينتج نقيض (التالي) لزوماً كليّاً عند استثناء نقيض (المقدم) والتفصيل في كتب المنطق.

(٩) **قوله: لا تكون هذه القضية الكلية إلخ**: أي لا يكون الكبرى من مسائل الأصول في بعض الأمور.

(١٠) **قوله: كل حكم هذا شأنه**: أي حكم يُمكن ثبوته بالقياس مثلاً.

(١١) **قوله: ويكون القياس**: أي يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد آراء، ولو كانت الآراء مختلفة بحيث يحصل من المجموع (إجماع مركّب) يحترز عن مخالفة (الإجماع)، أما إذا لم يُسبق في المسألة اجتهاد أو سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه.

المجتهدين يكون باطلاً، فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى أو ملازمة كلّيةً إنما تصدق كلية إذا اشتملت على هذه القيود. فالعلم بالمباحث المتعلّقة بهذه القيود يكون علماً بالقضية الكلية التي هي إحدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه، فتكون تلك المباحث من مسائل أصول الفقه. **وقولنا**: يتوصّل بها إليه، الظاهر أنَّ هذا يختص بالمجتهد، فإن المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصّل المجتهد بها إلى الفقه، فإن المتوصِّل[١٢] إلى الفقه ليس إلَّا المجتهد، فإن الفقه هو العلم بالأحكام من الأدلة التي ليس دليل المقلّد منها. فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا، ولا يبعد[١٣] أن يقال: إنه يعمّ المجتهد والمقلّد فالأدلة الأربعة إنما يتوصل بها المجتهد، لا المقلّد، فأما المقلّد فالدليل عنده قول المجتهد. فالمقلّد يقول هذا الحكم واقع عندي، لأنه أدّى إليه رأي أبي حنيفة رحمه الله وكل ما أدّى إليه رأيه فهو واقع عندي، فالقضية الثانية من أصول الفقه أيضاً. فلهذا ذكر بعضْ العلماء في كتب الأصول مباحثَ التقليد والاستفتاء، فعلى هذا علم أصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصّل بها إلى «مسائل الفقه»، ولا يقال[١٤] إلى «الفقه»، لأن الفقه هو العلم بالأحكام من الأدلة. وقولنا: على وجه التحقيق، لا ينافي هذا المعنى فإن تحقيق المقلّد أن يقلِّد مجتهداً بأن يعتقد ذلك المقلّد حقّيّة رأي ذلك المجتهد. **وهذا الذي** ذكرناه إنما هو بالنظر إلى الدليل، فأما بالنظر إلى المدلول فإن القضية المذكورة إنما يمكن إثباتها كليةً، إذا عرف أنواع[١٥]

---

(١٢) **قوله: المتوصل إلى الفقه إلخ**: لأن التوصّل إلى (الفقه) لا بدّ له من ملكة الاستنباط، وهي تختصّ بالمجتهد.

(١٣) **قوله: ولا يبعد أن يقال**: الظاهر أنه بعيد، لم يذهب إليه أحد، والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم يصرّحون «بأن البحث عنه إنما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد»، كذا في «التلويح» وقد يجاب بأن المصنف ذكر هذا الاحتمال على خلاف الظاهر، وقيل: لا يلزم من كونه مما لم يذهب إليه أحد أن يكون بعيداً، فافهم.

(١٤) **قوله: ولا يقال: إلى الفقه إلخ**: لأن المقلِّد يتوصّل بقواعده إلى مسائل (الفقه) لا إلى (الفقه) الذي هو العلم إلخ. ل.

(١٥) **قوله: أنواع الحكم**: وهو (الوجوب) و(الحرمة) و(الكراهة) وغيرها وقد مرّ التفصيل سابقاً.

الحكم وأنّ أي نوع من الأحكام يثبت[١٦] بأي نوع من الأدلة بخصوصية ناشئة من الحكم ككون هذا الشيء علة لذلك، فإن هذا الحكم لا يمكن إثباته بالقياس بل بالنص. **ثم المباحث** المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة أو عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية، فإن الأحكام تختلف باختلاف أفعال المكلّفين، فإن العقوبات لا يمكن إيجابها بالقياس.

ثم المباحث[١٧] المتعلّقة بالمحكوم عليه وهو المكلّف كمعرفة الأهليّة والعوارض التي تعرض على الأهلية سماوية أو مكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية أيضاً، لاختلاف الأحكام باختلاف المحكوم عليه، وبالنظر إلى وجود العوارض وعدمها.

فيكون تركيب الدليل على إثبات مسائل الفقه بالشكل الأول هكذا: هذا الحكمُ ثابت لأنه حكم هذا شأنه، متعلق بفعل هذا شأنه، وهذا الفعل صادر من مكلّف هذا شأنه، ولم يوجد العوارضُ المانعة من ثبوت هذا الحكم، ويدلّ على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه. هذا هو الصغرى. ثم الكبرى قولنا: وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت. فهذه القضية الأخيرة من مسائل أصول الفقه، وبطريق الملازمة هكذا: كلما[١٨] وُجِدَ قياسٌ موصوف بهذه الصفات دالّ على حكم موصوف بهذه الصفات يثبتُ ذلك الحكم، لكنه وجد القياس الموصوف إلى آخره. فعُلِمَ أن جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلّية المذكورة التي هي إحدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه. فهذا معنى التوصّل القريب المذكور.

فإذا[١٩] عُلِمَ أن جميع مسائل الأصول راجعة إلى قولنا: كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت، أو كلما وجد دليل كذا دالّ على حكم كذا يثبت

---

(١٦) **قوله: يثبت بأي نوع من الأدلة**: مثلاً الافتراض يثبت بدليل يقيني الثبوت والإثبات مع الطلب الجازم وقد مرّ التفصيل فيما سبق فتذكر ثمة.

(١٧) **قوله: ثم المباحث إلخ**: مبتدأٌ خبره مندرجة.

(١٨) **قوله: كلّما وجد إلخ**: شرطٌ جزاؤه يثبت ذلك إلخ.

(١٩) **قوله: فإذا علم**: شرطٌ جزاؤه علم أنه إلخ.

ذلك الحكم، عُلِمَ أنه يبحث في هذا العلم عن[٢٠] الأدلة الشرعية والأحكام الكلّيتين من حيث إن الأولى مُثبتةٌ للثانية والثانية ثابتة بالأولى، والمباحث التي ترجع إلى أن الأولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالأولى بعضها ناشئة من الأدلة الشرعية وبعضها ناشئة عن الأحكام. فموضوع[٢١] هذا العلم الأدلة الشرعية والأحكام، إذ يبحث[٢٢] فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية. وهي إثباتها

---

(٢٠) **قوله: عن الأدلة الشرعية إلخ**: أي عن أحوال الأدلة والأحكام على حذف المضاف، إذ لا يبحث في العلوم عن نفس الموضوع، بل عن أحواله كذا في «التلويح» وقد وجَّهَه المُلّا خسرو حيث قال: «لأن البحث إثبات المحمول للموضوع فلا معنى للبحث عن نفس الموضوع».

(٢١) **قوله: فموضوع هذا العلم**: اعلم أن لكل ماهية أعراضاً كثيرة، تضبط جملها بجهات كثيرة، (كاللفظ) مثلاً له أحوال باعتبار (التصريف) و(الإعراب) و(البناء)، وباعتبار الاحتراز عن التعقيد، ومن الخطأ في تأدية المعنى المراد، والأول تضبط في علم (الصرف)، والثاني في علم (النحو) والثالث في (البيان) و(المعاني). والمراد بموضوع العلم (ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية) أي أحواله التي تلحقه لذاته كالتكلم للإنسان، فإن لكل جزء من جزئيه (أي الحيوان والناطق) دخلاً فيه أو لجزئه المساوي له كإدراك الأمور الغريبة بجزئه الناطق، أو للخارج المساوي له في الصدق كالضحك للإنسان بالتعجب، أو للخارج المساوي له في الوجود كاللون للجسم بالسطح المبائن له في الصدق، والمساوي له في الوجود، وما سوى ذلك أعراض غريبة لا يبحث عنها في العلوم.

(٢٢) **قوله: إذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية إلخ**: والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتية حملها (١) على موضوع العلم، إما مطلقاً نحو الدليل السمعي يثبت الحكم الشرعي، أو مقيّداً بعرض ذاتي نحو (الدليل المؤوّل) يفيد (الظن). (٢) أو على نوع الموضوع إما مطلقاً نحو الأمر يفيد (الوجوب)، أو مقيّداً نحو (الأمر) المقارن بقرينة (الإباحة) يفيد (الإباحة). (٣) أو على عرض ذاتي له إما مطلقاً نحو (الخاص) يوجب الحكم قطعاً أو مقيّداً نحو (الخاص المؤوّل) يفيد الظن، (٤) أو على نوعه أي (نوع العرض الذاتي) للموضوع إما مطلقاً نحو المطلق يوجب الحكم مطلقاً أو مقيّداً نحو المطلق المقارن بما يوجب حمله على المقيّد يوجب الحكم مقيّداً، وعلى هذا القياس يجري في (السنة) و(الإجماع) و(القياس) كذا في مرآة المرقاة. ش.

للأحكام، وعن العوارض الذاتية للأحكام، وهي ثبوتها بتلك الأدلة. **(فيبحث فيه عن أحوال الأدلة المذكورة وما يتعلق بها)** الفاء في قوله: «فيبحث» متعلّق بحد هذا العلم، أي إذا كان حد أصول الفقه هذا يجب أن يبحث فيه عن أحوال الأدلة والأحكام ومتعلقاتهما. والمراد بالأحوال العوارض الذاتية. وما يتعلق بها عطف على الأدلة. والضمير في قوله: «بها» يرجع إلى الأدلة. وما يتعلق بها هو الأدلة المختلف فيها كالاستصحاب(٢٣) والاستحسان وأدلّة المقلّد والمستفتي، وأيضاً ما يتعلّق بالأدلة الأربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه.

واعلم أن العوارض الذاتية للأدلة ثلاثة أقسام، **منها**: العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للأحكام. **ومنها**: ما ليست(٢٤) بمبحوث لها لكن لها مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها ككونها(٢٥) عامة أو مشتركة أو خبر واحد وأمثال ذلك. **ومنها**: ما ليس كذلك ككونها قديمة أو حادثة أو غيرهما(٢٦). فالقسم الأول يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم. والقسم الثاني يقع أوصافاً وقيوداً لموضوع تلك القضايا كقولنا: الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم، وقد يقع موضوعاً لتلك القضايا كقولنا: العام يوجب الحكم قطعاً، وقد يقع(٢٧) محمولاً فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة. وكذلك الأعراض

---

(٢٣) قوله: الاستصحاب والاستحسان: الاستصحاب (طلب صحبة الحال للماضي) بأن يحكم على الحال بمثل ما حكم في الماضي، وحاصله إبقاء ما كان على ما كان بمجرد أنه لم يوجد له دليل مزيل، وهو حجة عند الشافعي وعندنا هو ليس بحجة، والاستحسان معناه (أن القياس الجلي يقتضي شيئاً والأثر أو الإجماع أو الضرورة أو القياس الخفي يقتضي ما يضادّه) فيترك العمل بالقياس ويصار إلى الاستحسان عندنا. كذا في نور الأنوار.

(٢٤) قوله: ما ليس بمحبوث عنها إلخ: أي لا يبحث عنها مقصوداً فلا يرد أن العموم قد يقع محمولاً. ش.

(٢٥) قوله: ككونها قديمة إلخ: حيث لا مدخل لها في لحوق المبحوث عنها.

(٢٦) قوله: أو غيرها: كالبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسميّة أو فعليّة .ل.

(٢٧) قوله: وقد يقع محمولاً: لا يقال إن العام إذا وقَعَ محمولاً في القضايا كان

الذاتية للحكم ثلاثة أقسام أيضاً، **الأول**: ما يكون مبحوثاً عنها وهو كون الحكم ثابتاً بالأدلة المذكورة. **والثاني**: ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنها ككونه متعلّقاً بفعل البالغ أو بفعل الصبي ونحوه. **والثالث**: ما لا يكون كذلك[٢٨]. فالأول يكون محمولاً في القضايا التي هي مسائل هذا العلم. والثاني أوصافاً وقيوداً لموضوع القضايا، وقد يقع موضوعاً وقد يقع محمولاً كقولنا: الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد، ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس. ونحو زكاة الصبي عبادة. وأما الثالث[٢٩] من كلا القسمين فبمعزل عن هذا العلم وعن مسائله **(ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الأدلة وهو الحكم وعمَّا يتعلّق به)** الضمير المجرور في قوله ويلحق[٣٠] به يرجع إلى البحث المذكور في قوله: «فيبحث». وقوله: «عما يثبت» أي عن أحوال ما يثبت، وقوله: «عما يتعلق به» أي بالحكم، وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه.

واعلم أن قوله: ويلحق، يحتمل أمرين، أحدهما: أن يراد به أن يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة على أن موضوع[٣١] هذا العلم الأدلة

مبحوثاً عنها فكيف يصح عدّها من الأعراض التي لا يبحث عنها، لأنّا نقول **أولاً**: إن العام وإن وقع محمولاً فيها لكنه ليس مقصوداً بالبحث كما أشير إليه سابقاً. **وثانياً**: قد فسّر المصنف المبحوث عنها بكونها مثبتةً للأحكام ووقوع العموم محمولاً في القضية لا يوجب إثبات الحكم فلا يكون مبحوثاً عنها بالمعنى المذكور.

(٢٨) **قوله: ما لا يكون كذلك**: أي لا مدخل له في لحوق المبحوث عنها.

(٢٩) **قوله: وأما الثالث من القسمين إلخ**: يعني العوارض الذاتية التي لا يكون مبحوثاً عنها في هذا العلم ولا لها مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها من القسمين يعني (قسمي العوارض التي للأدلة والعوارض التي للأحكام) وذلك (كالإمكان) و(القدم) و(الحدوث) و(البساطة) و(التركيب)، وكون الدليل (جملة اسمية) أو (فعلية ثلاثية) أو (رباعية) إلى غير ذلك مما لا دخل له في الإثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الأصول .ل.

(٣٠) **قوله: ويلحق به إلخ**: أي يلحق بهذا البحث بحث الحكم ومتعلّقاته من الحاكم والمحكوم عليه وبه أيضاً.

(٣١) **قوله: موضوع هذا العلم الأدلة والأحكام**: كما هو الأصح.

والأحكام. والثاني: أن موضوع هذا العلم الأدلة فقط. وإنما يبحث عن الأحكام على أنه من لواحق هذا العلم، فإن أصول الفقه هي أدلة الفقه ثم أريد[٣٢] بها العلم بالأدلة من حيث إنها مثبتة للحكم. فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم. وهي مسائل قليلة تذكر على أنها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما أن موضوع[٣٣] المنطق التصوّرات والتصديقات من حيث إنها موصلة إلى تصور وتصديق، فمعظم مسائل المنطق راجعة[٣٤] إلى أحوال الموصل وإن كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن أحوال التصور الموصل إليه، كالبحث عن الماهيات أنها قابلة للحد، فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذا[٣٥] هنا. وفي بعض كتب الأصول لم يعدّ مباحث الحكم من مباحث هذا العلم، لكن[٣٦] الصحيح هو الاحتمال الأول.

---

(٣٢) **قوله: ثم أريد بها العلم بالأدلة إلخ**: أي بأصول الفقه من حيث (إنه علم لهذا العلم).

(٣٣) **قوله: موضوع المنطق التصورات إلخ**: أي موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية من حيث الإيصال إلى مجهول تصوري أو تصديقي.

(٣٤) **قوله: راجعة إلى أحوال الموصل**: ككونه (جنساً) أو (فصلاً) أو (خاصة) فتيركب منها (حد) أو (رسم)، وكونه (قضية) و(عكس قضية) و(نقيض قضية) فيؤلّف منها (حجة)، وأحوال التصور الموصل إليه بأنه إن كان (بسيطاً لا يحد) وإن كان مركباً من (الجنس والفصل يحد) (ل) فالمراد بالتصور الموصل (التصور المعلوم) وبالتصور الموصل إليه (التصور المجهول) وهكذا في التصديق.

(٣٥) **قوله: فكذا ها هنا**: أي يذكر مباحث الأحكام على طريق التبعية.

(٣٦) **قوله: لكن الصحيح هو الاحتمال الأول**: واختلف أهل العلم في موضوعية أصول الفقه، **فمنهم** من جعل الموضوع (الأدلة والأحكام جميعاً)، كما ذهب إليه صاحب التوضيح والتلويح. **ومنهم** من جعل الأدلة الأربعة فقط، وذهب إليه صاحب الأحكام واختاره صاحب مسلّم الثبوت، **ومنهم** من جعل الأحكام فقط من حيث ثبوتها بالأدلة وذهب إليه الإمام الغزالي رحمهم الله، لكن الصحيح هو (الأول)، لأنّا رجعنا الأدلة بالتعميم إلى الأربعة والأحكام إلى أحد عشر ونظرنا في المباحث المتعلّقة بكيفية إثبات الأدلة للأحكام فوجدنا بعضها راجعة إلى (أحوال الأدلة) وبعضها راجعة إلى (أحوال الأحكام) كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها إلى

وقوله: وهو الحكم، فإن أُريد بالحكم الخطاب المتعلق بأفعال المكلّفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالأدلة الأربعة ثبوت[٣٧] عِلْمِنا به بتلك الأدلة. وإن أريد بالحكم أثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الأدلة الأربعة صحيح وبالبعض لا، كالقياس مثلاً، لأن القياس غير مثبت للوجوب بل هو مُثبت لغلبة ظننا بالوجوب كما قيل: إن القياس مُظهر لا مُثبت، فيكون المراد بالإثبات إثبات العلم أو غلبة[٣٨] الظن، وإن نوقش في ذلك بأن اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معاً، فنقول: نريد في الجميع إثبات العلم لنا أو غلبة الظن لنا.

واعلم أني لما وقعتُ في مباحث الموضوع والمسائل أردتُ أن أسمعك بعض مباحثهما التي لا يستغني المُحصّل عنه وإن كان لا يليق بهذا الفن.

الفقه، والأحسن ما كتبه العلّامة سعد في «الحاشية». ظني أنه لا خلاف في المعنى يعني الأدلة والأحكام موضوع الأصول عندهم اتفاقاً غير أن بعضهم حاول تقليل الموضوع وبعضهم حاول التفصيل، لأن من جعل الموضوع الأدلة، جعل المباحث المتعلقة بالأحكام من حيث الثبوت راجعة إلى أحوال الأدلة من حيث الإثبات، ومن جعل الموضوع الأحكام جعل المباحث المتعلقة بالأدلة من حيث الإثبات راجعة إلى الأحكام من حيث الثبوت، فالنزاع يرجع إلى اللفظي.

(٣٧) **قوله: ثبوت علمنا به إلخ**: توضيحه أن المصنف لما قال عما يثبت بهذه الأدلة وهو الحكم إلخ ورد عليه الإشكال أنه إن أُريد بالحكم نفس (الخطاب) لم يصح قوله (ثبت بهذه الأدلة)، لأنه قديم والقديم غير مثبت بها، فتعيّن أن يراد ثبوت علمه ولا استحالة في أن يثبت علمنا بالقديم بشيء حادث، وإن أُريد بالحكم أثر الخطاب أي المصطلح من الوجوب ونحوه فثبوته بهذه الأدلة صحيح، سوى القياس، فإنه مظهر، لا مثبت، بل يثبت غلبة ظن بالحكم، فظهر أن المراد بإثبات القياس في الوجهين إنما هو غلبة ظن بالحكم، والأدلة الباقية مثبتة علم، فلو أريد بالعلم (الاعتقاد الجازم المطابق للواقع) لزم الجمع بين (الحقيقة) و(المجاز) بلفظ الإثبات. والجواب أنّا نريد بالعلم (الأعم) من (الاعتقاد الجازم المطابق) و(غلبة الظن) بطريق عموم المجاز، فلا وجه لقول من قال: «هذا كلام لا حاصل له» وأنت علمت أنه له حاصل مفيد. خ.ش.

(٣٨) **قوله: أو غلبة الظن**: ولو قيل: «العلم يعمّ القطع والظن لكفى بدون الترديد» كما قال في «التحرير».

منها: أنهم قد ذكروا أن العلم الواحد قد يكون له أكثر[١] من موضوع واحد كالطب مثلاً يُبْحَثُ فيه عن أحوال بدن الإنسان وعن أحوال الأدوية ونحوها، وهذا غير صحيح، والتحقيق[٢] فيه أن المبحوث عنه في علم إن كان إضافة شيء إلى آخر كما أن في أصول الفقه يبحث عن إثبات الأدلة للحكم. وفي المنطق يبحث عن إيصال تصور أو تصديق إلى تصوّر أو تصديق. وتكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن أحد المضافين وبعضها عن الآخر، فموضوع هذا العلم كلا المضافين. وإن لم يكن المبحوث عنه الإضافة لا يكون موضوع العلم الواحد أشياء كثيرة، لأن اتحاد العلم واختلافه إنما هو باتحاد المعلومات أي المسائل واختلافها، فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم. وإن أريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على أنه واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به. على أن لكل واحد أن يصطلح حينئذٍ على أن الفقه والهندسة علم واحد، وموضوعه شيئان فعل المكلّف والمقدار. وما أوردوا من النظير وهو بدن الإنسان والأدوية، فجوابه: أن البحث عن الأدوية إنما هو من حيث إنّ بدنَ الإنسان يصلح ببعضها ويمرض ببعضها، فالموضوع في الجميع بدن الإنسان. **ومنها** أنه قد تذكر الحيثية في الموضوعات. وله معنيان، **أحدهما**: أن الشيء مع تلك[٣] الحيثية

---

(١) **قوله: أكثر من موضوع واحد**: يُعتبر كل واحد مستقلاً في الموضوعية ولو بمناسبة ما.

(٢) **قوله: والتحقيق فيه**: حاصل ما قال المصنف: أن إطلاق القول بجواز تعدد الموضوع غير صحيح، فلا يجوز التعدد إلَّا في الإضافة الخاصة بين الشيئين، وتحقيقه أن المبحوث عنه في العلم (أي مرجع محمولات المسائل والأعراض الذاتية) إما أن يكون إضافة بين الشيئين، والعوارض التي لها دخل في المبحوث عنه يكون بعضها ناشئاً عن أحد المضافين، وبعضها ناشئاً عن المضاف الآخر، كالعموم والاشتراك مثلاً ناشئان عن الدليل، وكون الفعل عبادة أو عقوبة ناشئان عن الحكم، فيكون موضوع العلم كلا المضافين أي (الأدلة والأحكام) جميعاً في هذه الصورة الخاصة فقط، وأما إذا لم يكن المبحوث عنه إضافة كما في (الفقه) أو كان إضافة، لكن لا دخل للأحوال الناشئة عن أحد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق فالموضوع لا يكون إلَّا واحداً.

(٣) **قوله: مع تلك الحيثية موضوع**: أي (مع قيد تلك الحيثية) مبحوث عنه في العلم، والمراد بالحيثية (الجهة والاعتبار) أي مع تلك الجهة.

موضوع كما يقال: الموجود من حيث إنه موجود موضوع للعلم الإلٰهي. فيبحث فيه عن الأعراض التي تلحقه من حيث إنه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما[٤]، ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية، لأن الموضوع ما يبحث عن أعراضه، لا ما يبحث عنه أو عن أجزائه[٥]. **وثانيهما**: أن الحيثية تكون بياناً للأعراض الذاتية المبحوث عنها. فإنه يمكن أن يكون للشيء أعراض ذاتية متنوّعة، وإنما يبحث في علم عن نوع منها، فالحيثية بيان ذلك النوع، فقولهم: موضوع الطب بدن الإنسان من حيث إنه يصح ويمرض، وموضوع الهيئة أجسام العالم من حيث إن لها شكلاً، يراد به المعنى الثاني لا الأول، إذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل. فلو كان المراد هو الأول يجب أن يبحث في الطب والهيئة عن أعراض لاحقة لأجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين، والواقع خلاف ذلك.

ومنها[٦]: أن المشهور أن الشيء الواحد لا يكون موضوعاً للعلمين. أقول[٧]: هذا غير ممتنع، بل واقع، فإن الشيء الواحد يكون له أعراض متنوعة.

---

(٤) **قوله: ونحوهما**: (كالإمكان) و(الحدوث) و(الوجوب) و(القدم).

(٥) **قوله: أو عن أجزائه**: والمراد به (الحيثية)، لأنها صارت كالجزء بنظر البحث.

(٦) **قوله: منها أن المشهور إلخ**: حاصل البحث أن الشيء الواحد وإن توحّد من كل وجه ذاتاً واعتباراً يجوز أن يكون موضوعاً للعلمين، ويكون الامتياز بينهما بالمحمولات، أي (بالأعراض الذاتية) لها، لا كما زعم البعض أي امتناعُ اتحاد الموضوع لعلوم متعددة.

(٧) **قوله: أقول هذا إلخ**: حاصل ما قال المصنف: أن تشاركَ العلومِ المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار جائز بل واقع، أما الجواز عقلاً: فلأنه يجوز أن يكون للشيء الواحد أعراض ذاتية مختلفة بالنوع، يبحث في علم عن نوع منها، وفي علم آخر عن نوع آخر، فيتمايز العلمان أو العلوم بالأعراض المبحوث عنها، وإن اتّحد الموضوع. وأما الوقوع فلأن الحكماء جعلوا أجسام العالم ـ وهي البسائط من الأفلاك والعناصر ـ موضوع علم الهيئة من حيث الشكل، وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة، فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل، والموضوع واحد فيهما. ش.

ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا. وإنما قلنا(٨): إن الشيء الواحد يكون له أعراض متنوعة، فإن الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة، ولا يضرّ أن يكون بعضها حقيقية وبعضها إضافية وبعضها إيجابية وبعضها سلبية. ولا شيء منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له. فلحوق(٩) بعضها لا بد أن يكون لذاته قطعاً للتسلسل في المبدأ. فلحوق البعض الآخر إن كان لذاته فهو المطلوب، وإن كان لغيره نتكلّم في ذلك الغير حتى ينتهي إلى ذاته، قطعاً للتسلسل في المبدأ، ولأنه يلزم استكماله من غيره. فإذا ثبت ذلك يمكن أن يكون الشيء الواحد موضوع علمينِ ويكون تميزهما بحسب الأعراض المبحوث عنها، وذلك لأن اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها، والمعلومات هي المسائل، فكما أن المسائل تتّحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة إلى موضوع العلم فكذلك تتّحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة إلى تلك الأعراض. وإن أُريد أن الاصطلاح جرى بأن الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مشاحة في ذلك على أن قولهم: إن موضوع الهيئة أجسامُ العالم من

---

(٨) **قوله: وإنما قلنا إلخ**: حاصل الاستدلال: أن الواحد الحقيقي الذي لا كثرة له في ذاته بوجه من الوجوه، وهو الواجب تعالى متّصف بصفات كثيرة وهي لاحقة لذاته فتكون للواحد الحقيقي أعراض ذاتية متنوعة، أما اتصافه بصفات كثيرة فظاهر، وإن كان بعضها حقيقيةً كالحياة، وبعضها إضافية كالخلق، وبعضها سلبية كعدم المادة، فهذه صفات كثيرة متنوّعة، وأما كونها ذاتية، فلأن لحوق الصفات ليس للجزء لاستحالته ها هنا، وقد فرض أيضاً عدم الكثرة في ذاته بوجه من الوجوه، ولا لأمر مبائن لأنه لا يتصور أن يلحق لمبائن ما يحمل عليه ولاستحالة استكماله تعالى من غيره، ولا لصفة زائدة غير محمولة، لأن زيادة الصفات معلوم الانتفاء. ل.ش.

(٩) **قوله: فلحوق بعضها إلخ**: دفع ما توهّم أنه لا يلزم أن يكون لحوق الصفات لذاته، لم لا يجوز أن تكون صفة واحدة مبدأ صفة أخرى. **والثانية** مبدأ لحوق. **الثالثة** هكذا إلى آخره. وحاصل الدفع أنه يلزم حينئذ التسلسل المستحيل فيجب أن يكون لحوقها لذاته، أما لحوق بعض الصفات لذاته فلزومه ظاهر دفعاً للتسلسل، وأما لحوق البعض الآخر إن كان لذاته فهو المطلوب وإن كان لغيره فيجب الانتهاء في الأخيرة إلى الذات قطعاً للتسلسل في المبدأ.

حيث لها شكل، وموضوعُ علمِ السماء والعالم من الطبعي أجسام من حيث لها طبيعةٌ قولٌ بأنّ موضوعهما واحد، لكن اختلافهما باختلاف المحمول، لأن الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لا أنها جزء الموضوع. وإلَّا يلزم أن لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين، والواقع خلاف ذلك، والله أعلم. (**فنضع**[١٠] **الكتاب على قسمين**) القسم الأول: في الأدلة الشرعية، وهي على أربعة أركان:

الركن الأول: في الكتاب[١]

أي: القرآن، وهو ما نقل إلينا بين دفّتي المصاحف[٢] تواتراً[٣] فخرج سائر

---

(١٠) **قوله: فنضع الكتاب على قسمين**: أي هذا الكتاب الذي صنَّفناه، نجعله قسمين بالنظر إلى المقاصد، فنبين الأدلة الأربعة التي نصبت في الشرع دليلاً على علم الحكم في أربعة أركان. ش.

(١) **قوله: في الكتاب أي القرآن إلخ**: والكتاب في اللغة (اسم للمكتوب) إلَّا أنه غلب في عرف الشرع على (كتاب الله تعالى)، واشتهر اسمه بالقرآن عرفاً عاماً، والقرآن في اللغة (مصدر بمعنى القراءة)، غلب في العرف العام على (المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على ألسنة العباد)، وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر، فلذا فسّر الكتاب (بالقرآن)، وحقيقته من أول سورة الحمد إلى آخر سورة الناس معلوم عند كل الأمة، وما ذكره المصنف من التعريف ليس بحدّ حقيقي، لأنه تعرّض فيه للنقل، وكونه بين الدَّفتين وهما من العوارض والمقصود تعيين هذا الاسم للمسمّى، وتمييزه عمّا عداه.

(٢) **قوله: المصاحف**: جمع المصحف، وفي الغياث هو بالضم والكسر (چيزى كه در وى صحيفه ها ورساله ها جمع كرده شرد أي: ما يُجمع فيه الصّحف والرسائل)، والمراد هٰهنا ما (جُمِعَ فيه صحائف القرآن)، واللام فيه للجنس أو للعهد والمعهود هو مصاحف القُرّاء السبعة.

(٣) **قوله: تواتراً**: المتواتر ما بلغت رُواته في الكثرة في كل عهد إلى أن يحيل العادة تواطؤهم على الكذب، كذا قال ابن حجر، وليس المراد هٰهنا مجرّد تواتر الكلام منقولاً بين دفّتين، بل المعتبر في القرآنية تواتر كونه من القرآن، فحاصل التعريف: هو ما نُقِلَ إلينا مكتوباً بين دفّتي المصاحف متواتراً كونه قرآناً، كذا قال العلَّامة جلبي، واقتصر المصنف على ذكر النقل في المصاحف تواتراً، لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا

الكتب والأحاديث[٤] الإلٰهيَّة والنبويَّة والقراءات[٥] الشّاذة. وقد أورد ابن الحاجب أن هذا[٦] التعريف دوري، لأنه عرّف القرآن بما نُقِلَ في المصحف. فإن سئل ما المصحف، فلا بد أن يقال: الذي كُتِبَ فيه القرآن. فأجبتُ عن هذا بقولي: **(ولا دور لأن المصحف معلوم)** أي في العرف[٧] فلا يحتاج إلى تعريفه بقوله: الذي كُتِبَ فيه القرآن. ثم أردت تحقيقاً في هذا الموضع أن هذا التعريف أي نوع من أنواع التعريفات، فإن[٨] إتمام الجواب موقوف على هذا فقلت: **(وليس هذا**

القرآن، لأن سائر الكتب السماوية وغيرها والأحاديث الإلٰهيَّة والنبويَّة ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفّتي المصاحف، لأنه اسم لهذا المعهود المعلوم عند جميع الناس حتى الصبيان، فلا حاجة إلى ذكر الإنزال والإعجاز، ولا إلى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها، كذا قال العلامة سعد التفتازاني.

(٤) قوله: والأحاديث الإلٰهية: المعروفة بالأحاديث القدسيّة كما في صحيح البخاري من قول الله تعالى: «لا يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل» (الحديث).

(٥) قوله: والقراءات الشاذّة: لأنها لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد، كما اختصّ بمصحف أبي رضي الله تعالى عنه أو الشهرة، كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله تعالى عنه، ففي مصحف أُبي في قضاء رمضان: «فعدة من أيام أخر متتابعات»، وفي مصحف ابن مسعود في اليمين: «ثلاثة أيام متتابعات» فزادوا قيد التتابع.

(٦) قوله: هذا التعريف دوري: الدور توقّف الشيء على نفسه ومحصّل الإيراد: أنه عرّف القرآن بما نُقِلَ في المصحف وهذا يستدعي أن يتوقف تصور القرآن وتعقّله على تصور المصحف وتعقّله وعُرِّف المصحف بما كتب فيه أو بما نقل فيه القرآن، هذا يستدعي أن يتوقف تصور المصحف وتعقله على تصور القرآن وتعقله، فيلزم أن يتوقف تصور القرآن على نفسه فهو تعريف دوري.

(٧) قوله: في العرف: أي معناه معلوم عرفاً، وهو ما جمعتُه الصحابة من الوحي المتلوّ في المصحف فيندفع الدور. كشف.

(٨) قوله: فإن إتمام الجواب إلخ: يعني إن جُعل التعريف المذكور تفسيراً للفظ الكتاب أو القرآن أو تمييزاً له عن سائر الكتب أو الكلام الأزلي يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف أو الإشارة ونحو ذلك، ولا يلزم الدور وإن جعل تعريفاً لماهية الكتاب أو القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف، وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة أنه لا معنى له إلَّا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور.

تعريف ماهية الكتاب، بل[٩] **تشخيصه في جواب أي كتاب تريد ولا القرآن)** فإن علماءنا قالوا: هو ما نُقِلَ إلينا إلخ. فلا يخلو إما أن عرّفوا الكتاب بهذا أو عرّفوا القرآن بهذا. فإن عرّفوا الكتاب بهذا فليس تعريفاً لماهية الكتاب، بل تشخيصه في جواب أي كتاب تريد، وإن عرّفوا القرآن بهذا، فليس تعريفاً لماهية القرآن أيضاً بل تشخيصه **(لأنّ القرآن يطلق على الكلام الأزلي وعلى المقروء، فهذا تعيين أحد محتمليه وهو المقروء)** فإن القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الأزلي الذي هو صفة للحق عزّ وعلا. ويطلق أيضاً على ما يدلّ عليه وهو المقروء. فكأنه قيل: أي المعنيين تريد، فقال: ما نقل إلينا إلى آخره، أي نريد المقروء. فعلى هذا لا يلزم الدور، وإنما يلزم الدور إن أُريد تعريف ماهية القرآن، لأنه لو عرّف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف ولا يمكن حينئذٍ معرفة ماهية المصحف ببعض الوجوه كالإشارة ونحوها. ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن.

ثم أراد أن يبيَّن أن القرآن ليس قابلاً للحد بقوله: **(على أن الشخصي لا يحدّ)** فإن الحد هو القول المعرّف للشيء المشتمل على أجزائه. وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات، بل لا بدّ من الإشارة ونحوها إلى مشخّصاتها ليحصل المعرفة.

إذا عرفت ذلك **فاعلم** أن القرآن لما نزل به جبرئيل عليه السلام فقد وجد مشخصاً، فإن كان القرآن عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل الحدّ لكونه شخصيّاً، وإن لم يكن عبارة عن ذلك المشخّص، بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيباً خاصاً سواء يقرأهُ جبرئيل عليه السلام أو زيد أو عمرو ـ على أن[١٠] الحقّ هذا ـ فقولنا: على أن الشخصي لا يحدّ، له تأويلان، **أحدهما**: أن لا نعني أن القرآن

---

(٩) **قوله: بل تشخيصه**: أي تمييز المحدود عن غيره بخواصه، وليس المراد به التعيين الشخصي حتى ينافي قوله فهذا تعيينُ أحد محتمليه.

(١٠) **قوله: على أن الحق هذا**: وهو أن القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين، ولو كان عبارة عن ذلك المشخّص القائم بلسان جبرائيل لكان هذا مماثلاً له لا عينه. ل.

شخصي، بل عنينا أنّ القرآن لمّا كان هو الكلام المركّب تركيباً خاصاً، فإنه لا يقبل الحد كما أنّ الشخصي لا يقبل الحد. فكون الشخصي لا يحد جعل دليلاً على أن القرآن لا يحدّ. إذ معرفة كل منهما موقوفة على الإشارة، أما معرفة الشخصي فظاهرة وأمّا معرفة القرآن فلا تحصل إلا بأن يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من أوله إلى آخره. **وثانيهما**: أن نقول: لا مشاحة في الاصطلاحات، فنعني بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب، فإن الأعراض تنتهي[١١] بمشخصاتها إلى حدٍّ لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها، بل باعتبار محالّها فقط كالقصيدة[١٢] المعيّنة لا يمكن تعدّدها إلّا بحسب محالها بأن يقرأها زيد أو عمرو. فعنينا بالشخصي هذا. والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد، فإنه إذا سُئِل عن القرآن، فإنه لا يعرف أصلاً إلّا بأن يقال: هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من أوّله إلى آخره. فإن معرفته لا يمكن إلّا بهذا الطريق. وقد عرّف ابن الحاجب القرآن بأنه الكلام المنزّل للإعجاز بسورة منه، فإن حاول تعريف الماهية يلزم الدور أيضاً، لأنه إن قيل: ما السورة، فلا بد من أن يقال: بعض من القرآن أو نحو ذلك. فيلزم الدور. وإن لم يحاول تعريف الماهية، بل التشخيص ويعني بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد الإشكال عليه ولا علينا. **(ونورد[١٣] أبحاثه)** أي: أبحاث الكتاب **(في بابين، الأول في إفادته المعنى)** اعلمْ أنّ الغرض إفادته الحكم الشرعي، لكن إفادته الحكم الشرعي موقوف على إفادته المعنى، فلا بد من البحث في إفادته

---

(١١) قوله: تنتهي بمشخصاتها: أي تبلغ بواسطة المشخصات حدّاً لا يمكن تعدُّدها إلّا بتعدُّد المحال.

(١٢) قوله: كالقصيدة المعينة: كقول امرئ القيس في قصيدته المعلّقة ع: «قِفَا نَبْكِ من ذكرى حبيب ومنزل» إلى آخر القصيدة، فإنه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص بين الحروف والكلمات والأبيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدّاً لا يمكن تعدُّده إلّا بتعدُّد اللافظ. ل.

(١٣) قوله: ونورد أبحاثه: البحث عبارة عن إثبات العرض الذاتي للموضوع، وهذا المعنى يشمل بيان أقسامه وأحواله المتعلّقة بإفادة المعاني وإثبات الأحكام كالمخصوص والعموم ونحوهما.

المعنى فيُبحثُ في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث إنها تفيد المعنى **(والثاني في إفادته الحكم الشرعي)** فيبحث في الأمر من حيث إنه يوجب الوجوب. وفي النهي من حيث إنه يوجب الحرمة. والوجوب والحرمة حكم شرعي. والله تعالى أعلم.

(الباب الأول) لما كان القرآن نظماً دالّاً على المعنى قسّم اللفظ بالنسبة إلى المعنى أربع تقسيمات[(١)] المراد بالنظم هنا اللفظ، إلَّا أنَّ في إطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء أدب، لأن اللفظ في الأصل إسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم[(٢)] مقام اللفظ. وقد روي عن أبي حنيفة رحمة الله تعالى عليه أنه لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلاة خاصة[(٣)]، بل اعتبر المعنى فقط، حتى لو قرأ بغير العربية في الصلاة من غير عذر جازت[(٤)] الصلاة عنده، وإنما قال: خاصة، لأنه جعله لازماً في غير جواز الصلاة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز، لأنه ليس بقرآن لعدم النظم، لكن الأصح أنه

---

(١) قوله: أربع تقسيمات: وتحت كل تقسيم أقسام، والتقسيمات متبائنة، والأقسام متداخلة.

(٢) قوله: اختار النظم مقام اللفظ: لأن النظم في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك، ففي إطلاقه مكان اللفظ رعاية للأدب، وأراد بالنظم العبارات، وبالمعنى مدلولاتها.

(٣) قوله: في حق جواز الصلاة خاصة: إنما جوَّزه أولاً لعذر حكمي وهو أن حالة الصلاة حالة المناجاة مع الله تعالى، ونظم القرآن بليغ عذب، فلعلّه يشتغل بسببه عن الحضور التام، وإنما جاز الاكتفاء عنده بالمعنى، إما إقامةً للمعنى المجرد في حالة الصلاة مقام النظم والمعنى، أو إقامة للعبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن مقام النظم المنقول، فيكون النظم المكتوب المنقول موجوداً تقديراً وحكماً، فالحاصل أن سقوط لزوم النظم عنده رخصة إسقاط، كمسح الخُف وسقوط شطر صلاة المسافر، حتى لم يبق اللزوم أصلاً، فاستوى فيه حاجة العجز والقدرة، وفي قوله: «خاصة» تنصيص على أن فيما سواه من الأحكام، فالنظم فيها ركن لازم كالمعنى. ن، كشف.

(٤) قوله: جازت الصلاة عنده إلخ: ويتوهّم الواهم من تجويزه هذا أن القرآن اسم للمعنى فقط، وهذا وهمٌ فاسد، لأن الصحيح من مذهب أبي حنيفة أن القرآن اسم للنظم والمعنى جميعاً.

رجع(٥) عن هذا القول، أي: عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلاة، فلهذا لم أورد هذا القول في المتن، بل قلت: إن القرآن عبارة عن النظم الدالّ على المعنى. ومشايخنا قالوا: إن القرآن هو النظم والمعنى. فالظاهر أن مرادهم النظم الدالّ على المعنى. فاخترتُ هذه العبارة **(باعتبار وضعه له)**(٦) هذا هو التقسيم الأول من التقاسيم الأربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع إلى الخاص والعام والمشترك كما يأتي(٧). وهذا ما قال فخرُ الإسلام رحمه الله: الأول في وجوه النظم صيغةً ولغةً(٨). **(ثم باعتبار استعماله فيه)** هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال إلى أنه مستعمل في الموضوع له أو في غيره كما سيجيء **(ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفاءه ومراتبهما)** وهذا ما قال فخر الإسلام رحمه الله، والثاني في وجوه البيان بذلك النظم. وإنما جعلتُ هذا التقسيم ثالثاً واعتبار الاستعمال ثانياً على عكس ما أورده فخر الإسلام رحمه الله، لأن الاستعمال مقدّم على ظهور المعنى وخفائه، **(ثم في كيفية(٩) دلالته عليه)** وهذا ما قال فخر الإسلام رحمه الله: والرابع في وجوه(١٠) الوقوف على أحكام النظم.

---

(٥) **قوله: أنه رجع عن هذا القول إلخ**: كما رواه نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة، ذكره فخر الإسلام، وهو اختيار القاضي الإمام أبي زيد وعامة المحقّقين، وفي «الدر المختار»: الأصح رجوعه إلى قولهما وعليه الفتوى.

(٦) **قوله: باعتبار وضعه له**: أي باعتبار معناه في نفس الأمر من حيث إن اللفظ موضوع لمعنى واحد أو أكثر مع قطع النظر عن استعماله ودلالته.

(٧) **قوله: كما يأتي**: قال المصنف فيما يأتي، إنما لم أورد المُؤوّل في القسمة، لأنه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد.

(٨) **قوله: صيغة ولغة**: المراد بالصيغة الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وترتيب الحروف، واللغة هي اللفظ الموضوع، وهو يشمل المادة والهيئة جميعاً، لكن المراد بها هٰهنا المادة للمقابلة، فالمراد من الصيغة واللغة من حيث المجموع في هذا المقام الوضع، فصار معنى الكلامين واحداً أي التقسيم الأول من التقسيمات الأربع باعتبار الوضع.

(٩) **قوله: كيفية دلالته**: أي هو دالّ بالعبارة أو الإشارة أو غيرهما.

(١٠) **قوله: وجوه الوقوف**: أي معرفة اطلاع السامع على مراد المتكلم، ومعاني الكلام بأنه يطّلع عليه من طريق العبارة أو الإشارة أو غيرهما.

(**التقسيم الأول**) أي: الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى، (**اللفظ إن وضع**[١] **لكثير وضعاً متعدداً فمشترك**) كالعين مثلاً وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان (**أو وضعاً واحداً**)[٢] أي: وضع للكثير وضعاً واحداً (**والكثير غير محصور فعام إن استغرق جميع ما يصلح له وإلّا فجمع منكّر ونحوه**) فالعام لفظ وضع وضعاً واحداً لكثيرٍ غير محصور مستغرق[٣] جميع ما يصلح له. فقوله: وضعاً واحداً، يخرج[٤] المشترك. والكثير يخرج ما لم يوضع للكثير كزيد وعمرو. وغير محصور يخرج أسماء العدد، فإن المائة مثلاً وُضِعَت وضعاً واحداً لكثيرٍ وهي مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور. وقوله: مستغرق جميع ما يصلح له، يخرج الجمع المنكّر نحو: رأيتُ رجالاً، وهذا معنى قوله: «وإلّا فجمع منكّر» أي: وإن لم يستغرق جميع ما يصلح له، وقوله: ونحوه، مثل رأيتُ جماعةً من الرجال، فعلى قول من[٥] لا يقول بعموم الجمع المنكّر يكون الجمع المنكّر واسطة بين الخاص والعام. وعلى قول من[٦] يقول بعمومه يراد بالجمع المنكّر هنا الجمع المنكّر الذي تدلّ القرينة على أنه غير عام. فإن هذا يكون

---

(١) **قوله: إن وضع لكثير**: ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة فيشمل ما فوق الواحد.

(٢) **قوله: أو وضعاً واحداً إلخ**: وحاصل التعريف أن العام لفظ وضع وضعاً واحداً لكثيرٍ غير محصور مستغرقٌ جميع ما يصلح له.

(٣) **قوله: مستغرق: مرفوع على أنه صفة لفظٍ ومعنى استغراقه لِمَا يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة أي مطابقة أو تضمناً. ل.**

(٤) **قوله: وضعاً واحداً يخرج المشترك**: أي بالنسبة إلى معانيه المتعددة، وأما بالنسبة إلى أفراد معنى واحد له كالعيون لأفراد عين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد .ل.

(٥) **قوله: من لا يقول بعموم الجمع المنكّر إلخ**: كما اختاره المحققون وتبعهم المصنف حيث اشترط الاستغراق في العام.

(٦) **قوله: وعلى قول من يقول بعمومه إلخ**: كفخر الإسلام وبعض المشايخ رحمهم الله، والمعتبر في العام عندهم هو انتظام جمع من المسمّيات باعتبار أمر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق أو لا، فالجمع المنكّر عندهم عام سواء كان مستغرقاً أو لا .ل.

واسطة بين العام والخاص نحو: رأيتُ اليوم رجالاً، فإنّ من المعلوم أن جميع الرجال غير مرئي **(وإن كان)** أي الكثير **(محصوراً كالعدد والتثنية أو وضع للواحد فخاص)** سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد أو باعتبار النوع كرجل وفرس[٧] أو باعتبار الجنس كإنسان **(ثم المشترك إن ترجّح بعض معانيه بالرأي[٨] يسمّى مؤوّلاً)** وأصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة أي باعتبار الوضع إلى الخاص والعام والمشترك والمأول، وإنما لم أورد المأوّل في القسمة، لأنه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد.

ثم هنا تقسيم آخر لا بد من معرفته ومعرفة الأقسام التي تحصل منه وهو هذا **(وأيضاً الاسم الظاهر[٩] إن كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة[١٠]، وإلّا فإن تشخص معناه فعلَمٌ[١١] وإلّا فاسم جنس[١٢] وهما إما مشتقان أو لا[١٣]، ثم كل من الصفة واسم الجنس إن أريد به المسمى بلا قيد فمطلق أو معه فمقيّد أو أشخاصه كلها فعام أو بعضها معيّناً فمعهود، أو منكّراً فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الإطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعيّن عند الإطلاق له)** أي للسامع. وإنما قلت: عند الإطلاق إذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في

---

(٧) **قوله: وفرس**: إشارة إلى أن النوع في عرف الشرع قد يكون نوعاً منطقياً كالفرس وقد لا يكون كالرجل، فإن الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظراً إلى اختصاص الرجل بأحكام، مثل النبوَّة والإمامة والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك. ل.

(٨) **قوله: بالرأي**: أي بغالب الرأي بمعنى الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد أو القياس أو التأمُّل في الصيغة.

(٩) **قوله: الاسم الظاهر**: قيّد الاسم بالظاهر، لأن المضمر خارج عن الأقسام وكذا اسم الإشارة. ل.

(١٠) **قوله: فصفة**: أي اسم صفة، لأنه يدلّ على صفة معينة لذات مبهمة كضارب معناه شيء ما له الضرب.

(١١) **قوله: فعلم**: كحاتم.

(١٢) **قوله: اسم جنس**: كمقتل، فإنه زمان أو مكان فيه القتل ولا إبهام.

(١٣) **قوله: أو لا**: كزيد وفرس.

التعيين وعدم التعيين عند الوضع. وإنما قلتُ: للسامع، لأنه إذا قال: جاءني رجل، يمكن أن يكون الرجل معيّناً للمتكلم، فعُلِمَ من هذا التقسيم حدودُ كلّ من الأقسام. وعلم أن المطلق من أقسام الخاص، لأن المطلق وضع للواحد النوعي.

واعلم أنه يجب في كل قسم من هذه الأقسام أن يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يوهم التنافي بين كل قسم وقسم، فإنّ بعض الأقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا. مثل قولنا: جرتِ العيونُ، فمن حيث إن العين وضعت تارةً للباصرة وتارةً لعين الماء يكون العين مشتركة بهذه الحيثية. ومن حيث إنّ العيون شاملة لأفراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلاً يكون عاماً بهذه الحيثية. فعلم أنه لا تنافي بين العام والمشترك، لكن بين العام والخاص تنافٍ إذ لا يمكن أن يكون اللفظ الواحد خاصاً وعاماً بالحيثيتين. فاعتبر هذا في البواقي فإنه يسهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرناه.

(فصل: الخاص[1] **من حيث هو خاص)** أي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن إرادة الحقيقة مثلاً، **(يوجب الحكم)** فإذا قيل: زيد عالم، فزيد خاص بمعناه فيوجب الحكم بالعِلم على زيد. وأيضاً العالم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الأمر الخاص على زيد **(قطعاً**[2]**)** وسيجيء أنه يراد بالقطعي معنيان، والمراد هنا المعنى الأعم. وهو أن لا يكون له احتمال

---

(١) **قوله: الخاص**: لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم، أورد ستة فصول للأحكام المتعلّقة بالأقسام، **الأول** في حكم الخاص، **الثاني** في حكم العام، **الثالث** في قصر العام، **الرابع** في ألفاظ العام، **الخامس** في المطلق والمقيّد، **السادس** في المشترك. ل.

(٢) **قوله: قطعاً**: أي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل، وسيجيء في آخر التقسيم الثالث أن القطع يطلق على نفي الاحتمال أصلاً، وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل، وهذا أعم من الأول، لأن الاحتمال الناشئ عن دليل أخصّ من مطلق الاحتمال، ونقيض الأخصّ أعمّ من نقيض الأعم، فلهذا قال: «والمراد هٰهنا المعنى الأعم» وأما الاحتمال الناشئ بلا دليل فيحتمله الخاص، فيزال ببيان التقرير بما يزيل احتمال المجاز والتخصيص، وبيان التغيير بما يُغيّر حكم السابق بالشرط أو الاستثناء. ل.ش.

ناشئ[٣] عن دليل لا أن لا يكون له احتمال أصلاً. **(ففي قوله تعالى:** ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٢٨] **لا يحمل القرء على الطهر وإلَّا، فإن احتسب الطهر الذي طلّق فيه يجب طُهرانِ وبعضُ طُهرٍ، وإن لم يحتسب يجب ثلاثة وبعض)** اعلم أن القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر. ففي قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٢٨]، المراد من القرء الحيض عند أبي حنيفة رحمه الله، والطهر عند الشافعي رحمه الله، فنحن[٤] نقول: لو كان المراد من القرء الطهر يبطل موجب الخاص وهو لفظ «ثلاثة»، لأنه لو كان المراد الطهر ـ والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر ـ فالطهر الذي طلق فيه إن لم يحتسب من العدة يجب ثلاثة أطهار وبعض طهر، وإن احتسب كما هو مذهب الشافعي رحمه الله يجب طُهرانِ وبعضٌ **(على أن بعض الطهر ليس بطهر وإلَّا لكان الثالث كذلك)** هذا جواب عن سؤال مقدّر وهو أن يقال: لِمَ قلتم إنه إذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضاً بل الواجب ثلاثة، لأن بعض الطهر طهر، فإنّ الطهر أدنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلاً. فنقول في جوابه: إن بعض الطهر ليس بطهر، لأنه لو كان كذلك لا يكون بين الأول والثالث فرق. فيكفي في

---

(٣) **قوله: احتمال ناشئ عن دليل إلخ**: الاحتمال له ثلاث صور، الاحتمال الناشئ عن دليل، الناشئ لا عن دليل، الناشئ عن خلاف دليل، وللإذعان ثلاثة معان كما قال الإمام أحمد رضا، إذا أذعنا بشيء فإن لم يحتمل خلافه أصلاً كوحدانية الله تعالى وحقانية محمد ﷺ فيقين بالمعنى الأخص وإن احتمل احتمالاً ناشئاً لا عن دليل كإمكان أن يكون الذي نراه زيداً جِنّياً تشكل بشكله فبالمعنى الأعم ومثل هذا الاحتمال لا نظر إليه أصلاً ولا ينزل العلم عن درجة اليقين، أما الناشئ عن دليل فيجعله ظناً والكل داخل في الإذعان. اهـ. فالحاصل أن المعنيين الأولين يقال لهما اليقين والقطع وهو أخص من الإذعان.

(٤) **قوله: فنحن نقول إلخ**: حاصله أن موجب الخاص قطعي ولو أريد بالقرء الطهر كما هو مذهب الشافعي بطل موجب الخاص وهو لفظ «الثلاثة»، لأن «الثلاثة» اسم خاص لعدد معلوم وهي الثلاثة الكوامل الأفراد، لا يحتمل الزيادة والنقصان فلا يصح إطلاقه على الأقل ولا على الأكثر منه، وأقلّ الجمع ثلاثة أفراد، فيكون المراد منه ثلاثة قروء كوامل، لا ينتقص منه شيء وإنما يعمل بها إذا أُريد بها الحيض، كما هو مذهب الحنفية، ولو أُريد بها الأطهار انتقص العدد من الثلاثة أو زاد على الثلاثة وكلتا الصورتين خلاف العدة المنصوصة بالثلاثة. ف.

الثالث بعض الطهر فينبغي أنه إذا مضى من الثالث شيء يحلّ لها التزوج. وهذا خلاف الإجماع. وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رحمه الله وقد تفرّدتُ بهذا. **(وقوله تعالى:** ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٣٠] **الفاء لفظ خاص للتعقيب، وقد عقّب الطلاق[٥] بالافتداء فإن لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي رحمه الله يبطل موجب الخاص، تحقيقه أنه تعالى ذكر الطلاق المعقّب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد بيَّن نوعيه بغير مال وبمال. لا كما يقول الشافعي رحمه الله إن الافتداء فسخ فإن ذلك زيادة على الكتاب لأن الافتداء غير دال على الفسخ بخلاف الحمل على الطلاق لأن الطلاق مذكور في أول الكلام. ثم قال: فإن طلقها أي بعد المرتين سواء كانتا بمال أو بغيره ففي اتصال الفاء بأوّل الكلام وانفصاله عن الأقرب فساد[٦] التركيب). اعلم** أن الشافعي رحمه الله وَصَل قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٣٠] بقوله: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٢٩] وجعل ذكر الخلع وهو قوله: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ﴾ [البقرة: الآية ٢٢٩] إلى قوله تعالى: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٢٩] معترضاً ولم يجعل الخلع طلاقاً بل فسخاً وإلَّا يصير الأوّلان مع الخلع ثلاثة، فيصير[٧] قوله: فإن طلّقها رابعاً. وقال: المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فإن قوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٣٠]، متصل بأوّل الكلام. ووجه تمسّكنا مذكور في المتن مشروحاً. **(وقوله تعالى:** ﴿أَن تَبۡتَغُواْ بِأَمۡوَٰلِكُم﴾ [النِّساء: الآية ٢٤] **الباء لفظ خاصّ يوجب الإلصاق فلا**

---

(٥) **قوله: وقد عقب الطلاق بالافتداء إلخ:** فينبغي أن يقع الطلاق بعد الخلع وهو أيضاً طلاق. ل.

(٦) **قوله: فساد التركيب:** هو ترك العطف على الأقرب إلى الأبعد مع توسط الكلام الأجنبي. ل.

(٧) **قوله: فيصير قوله فإن إلخ:** اثنتان في قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٢٩] والثالثة الخلع، والرابعة في قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٣٠] إلخ، ولكن لا بأس به، فإنّ الخلع ليس طلاقاً مستقلاً على حدة بل مندرج في الطلقتين، فكأنه قيل: الطلاق مرتان سواء كانتا رجعيتين أو كانتا في ضمن الخلع فتكون بائنة، فإن طلّقها بعد المرتين المذكورتين فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره. ن.

ينفكّ الابتغاء[٨]) أي الطلب (**وهو العقد الصحيح عن المال أصلاً فيجب بنفس العقد**) بخلاف الفاسد فإن المهر لا يجب بنفس العقد إذا كان فاسداً (**خلافاً للشافعي رحمه الله**) والخلاف ها هنا في مسألة المفوّضة التي نكحت بلا مهر أو نكحت على أن لا مهر لها، لا يجب المهر عند الشافعي رحمه الله عند[٩] الموت. وأكثرهم[١٠] على وجوب المهر إذا دخل بها. وعندنا يجب كمال مهر المثل إذا دخل بها أو مات أحدهما. (**وقوله تعالى**: ﴿قَدْ عَلِمْنَا[١١] مَا فَرَضْنَا﴾ [الأحزَاب: الآية ٥٠] **خص فرض المهر أي تقديره بالشارع فيكون أدناه مقدراً خلافاً**[١٢] **له**) لأنّ قوله: ﴿فَرَضْنَا﴾ [الأحزَاب: الآية ٥٠] معناه (**قدّرنا**). وتقدير الشارع إما أن يمنع الزيادة أو يمنع النقصان، والأول منتف لأن الأعلى غير مقدر في المهر إجماعاً فتعين الثاني فيكون الأدنى مقدراً، ولما لم يبيّن ذلك المفروض قدّرناه بطريق الرأي[١٣] والقياس بشيء هو معتبر شرعاً في مثل هذا الباب، أي كونه عوضاً

---

(٨) **قوله: الابتغاء**: وهو الطلب بعقد النكاح لا بالإجارة والمتعة، والدليل عليه قوله: ﴿غَيْرَ مُسَٰفِحِينَۚ﴾ [النِّساء: الآية ٢٤] إلخ، لأنهما لمجرد قضاء الشهوة، والمراد العقد الصحيح إذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد إجماعاً بل يتراخى إلى الوطء.

(٩) **قوله: عند الموت**: أي إلى الوفاة.

(١٠) **قوله: وأكثرهم**: أي أكثر الشافعية.

(١١) **قوله: قد علمنا إلخ**: ومعنى الآية: (قد عَلِمْنَا ما أوجبنا على المؤمنين في الأزواج والإماء من النفقة والكسوة والمهر) ل.

(١٢) **قوله: خلافاً له**: أي للشافعي وهو لم يجعل المهر مقدّراً شرعاً، حيث قال: ما يجوز أن يكون ثمناً في البيع يجوز أن يكون مهراً لها، لأنه حقها فيكون التقدير إليها. اهـ هداية.

(١٣) **قوله: بطريق الرأي والقياس**: بل بالنص أيضاً كما استدل به صاحب الهداية، وهو قوله عليه السلام: «لا مهر دون عشرة دراهم»، وحاصل كلام المصنف: أن الحنفية قدّروا أدنى المهر بعشرة دراهم استدلالاً بقوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا﴾ [الأحزَاب: الآية ٥٠] الآية. ووجه الاستدلال أن الفرض بمعنى التقدير وتعديته بِعَلىٰ لتضمينه معنى الإيجاب أي: «قدّرنا مُوجباً عليهم» ولمّا لم يبيِّن في الشرع ذلك التقدير نصاً، قدّرناه قياساً على يد السارق حيث تُقطعُ بسرقة عشرة دراهم فكذا يلزم قدر هذا المال في بضع المرأة. ش.

لبعض أعضاء الإنسان وهو عشرة دراهم فإنه يتعلّق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي رحمه الله كل ما يصلح ثمناً يصلح مهراً. وقد أورد فخر الإسلام في هذا الفصل مسائل أُخر أوردتُها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ إلَّا مسألتين تركتُهما بالكلية مخافَة التطويل وهما مسألتا الهدم(١٤) والقطع(١٥) مع الضمان.

(فصل حكم العام التوقف(١) **عند البعض حتى يقوم الدليل لأنه مجمل لاختلاف أعداد الجمع)** فإن جمع القلة يصح أن يراد منه كل عدد من الثلاثة إلى

---

(١٤) **قوله: مسألة الهدم**: وبيانه: أن أبا حنيفة رحمه الله تعالى قال: «إن المطلقة الراجعة بعد زوج آخر إلى الأول ترجع بحلّ جديد وحصلت للزوج الأول عليها ثلاث تطليقات، فالزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحداً كان أو أكثر» وقال الشافعي ومالك وأحمد ومحمد رحمهم الله: «إنها ترجع في نكاح الأول بما بقي له عليها من الثلاث ولا يهدمه» واحتجوا بأن لفظ «حتى» في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٣٠] خاصّ في الغاية، وأثرها في انتهاء ما قبلها لا في إثبات ما بعدها، فوطئ الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتاً لحلّ جديد، ومبنى الجواب من قبل أبي حنيفة رحمه الله على أن الحلّ الجديد ما أثبتناه بالآية بل بدلالة حديث العُسيلة وهو مشهور. ل، ش.

(١٥) **قوله: مسألة القطع**: وبيانه: أن حكم السرقة عندنا قطع ينفي الضمان عن السارق، حتى لا يجب الضمان بهلاكه أو استهلاكه، وتنقطع عصمة المال وتتحوّل إلى الله تعالى. وقال الشافعي: «القطع لا ينفي ضمان العين عنه، لأن الله تعالى أمر بالقطع بقوله: ﴿فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المَائدة: الآية ٣٨] والقطع لفظ خاص لفعل معلوم وهو الإبانة ولا دلالة له على انتفاء الضمان وانقطاع العصمة فمن قال بهما فقد ترك العمل بالخاص». والجواب: أن بطلان العصمة إنما نثبتُه بقوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا﴾ [المَائدة: الآية ٣٨]، لا بقوله: ﴿فَٱقْطَعُوٓاْ﴾ [المَائدة: الآية ٣٨]. كشف الأسرار. وليراجع نور الأنوار أيضاً.

فصل حكم العام

(١) **قوله: التوقف عند البعض**: وهم عامة الأشاعرة حيث قالوا: إن الألفاظ التي ادّعاها أرباب العموم إنها عامة لا تفيد عموماً ولا خصوصاً، بل هي مشتركة أو مُجملة، فيتوقّف في حق العمل والاعتقاد جميعاً، إلَّا أن يقوم الدليل على المراد أي «على العموم أو الخصوص». كشف.

العشرة وجمع الكثرة يصح أن يراد منه كل عدد من العشرة إلى ما لا نهاية له، فإنه إذا قال: لزيد عليّ أفلس يصحّ بيانه من الثلاثة إلى العشرة فيكون مجملاً **(وإنه يؤكد بكل وأَجمع، ولو كان مشتغرقاً لما احتيج إلى ذلك، ولأنه يُذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ﴾** [آل عِمرَان: الآية ١٧٣] المراد منه[٢] نعيم بن مسعود أو أعرابي آخر، والناس الثاني أهل مكة.

(وعند البعض يثبت الأدنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لأنه المتيقن) فإنه إذا قال: لفلان عَلَيَّ دراهم، يجب ثلاثة باتفاق بيننا وبينكم. لكنا نقول: إنما يثبت الثلاثة، لأن العموم غير ممكن فيثبت أخصّ الخصوص. **(وعندنا وعند الشافعي رحمه الله يوجب الحكم في الكل)** نحو: جاءني القوم، يوجب الحكم وهو نسبة المجيء إلى كل أفراد تَنَاوَلَهَا القوم **(لأن العموم[٣] معنى مقصود فلا بد أن يكون له لفظ يدلّ عليه)** فإنّ المعاني التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع الألفاظ لها قد قال علي[٤] رضي الله عنه في الجمع بين الأختين وطئاً بملك اليمين مَ حَلّتهُما آية وهي قوله تعالى: ﴿أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ﴾ [النِّساء: الآية ٣]) فإنه يدلّ على حل وطء كل أمةٍ مملوكةٍ، سواء كانت مجتمعة مع أختها في الوطء أو لا، **(وحرّمَتهُمَا آية وهي: ﴿أن تجمعوا بين الأختين﴾)** فإنها تدلّ على حرمة

---

(٢) **قوله: المراد منه إلخ**: أي من الناس الأول، والناس الثاني أهل مكة أي أبو سفيان وأتباعه، والمراد بالذين «المؤمنون».

(٣) **قوله: لأن العموم معنى مقصود إلخ**: حاصله أن الأسماء وُضِعت دلالات على المعاني المقصودة، ومعنى العموم مقصود بين العقلاء كمعنى الخصوص، فلا بد من أن يكون له لفظ موضوع مختصّ به كسائر المقاصد. كشف.

(٤) **قوله: قد قال علي إلخ**: فيه إشارة إلى الدليل الثاني وهو احتجاج السلف من الصحابة ومن بعدهم رضي الله تعالى عنهم بعمومات النصوص وهي كثيرة، **منها** أن علياً رضي الله تعالى عنه قال في الجمع بين الأختين إلخ، **ومنها** اختلاف علي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في عِدّة حامل توفّي عنها زوجها، هل هي تعتدّ بأبعد الأجلين أو تعتدّ بوضع الحمل لا غير، سواء وضعت بعد أربعة أشهر وعشرة أو قبل ذلك. والأول قول علي، والثاني قول ابن مسعود وعليه العمل عندنا وكلاهما متمسّكان بعموم النصوص.

الجمع بين الأختين سواءٌ كان الجمع بطريق النكاح أو بطريق الوطء بملك اليمين **(فالمحرم راجح)** كما يأتي في فصل التعارض أن المحرم راجح **(على المبيح. وابن مسعود رضي الله عنه جعل قوله تعالى:** ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ﴾ [الطّلَاق: الآية ٤] **ناسخاً لقوله تعالى:** ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ﴾ [البقرة: الآية ٢٣٤] **حتى جعل عدّة حامل توفى عنها زوجها بوضع الحمل)**. اختلف علي رضي الله عنه وابن مسعود رضي الله عنه في حامل توفي عنها زوجها. فقال علي رضي الله عنه: تعتدّ بأبعد الأجلين توفيقاً بين الآيتين. **إحديهما** في سورة البقرة، وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ[٥] أَزۡوَٰجٗا يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗاۖ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٣٤]. **والأخرى**: في سورة النساء القُصرى وهي قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ [الطّلَاق: الآية ٤]. فقال ابن مسعود رضي الله عنه: من شاء باهَلتُهُ[٦] في أن سورة النساء القُصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى، وقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ﴾ [الطّلَاق: الآية ٤] الآية، نزلت بعد قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٣٤] الآية، فقوله: ﴿يَتَرَبَّصۡنَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٢٨] يدُلُّ على أن عدة المتوفى عنها من وجها بالأشهر، سواء كانت حاملة أو لا. وقوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ﴾ يَدُلُّ على أن عدّة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها أو طلقها. فجعل قوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ﴾ [الطّلَاق: الآية ٤] ناسخاً لقوله: ﴿يَتَرَبَّصۡنَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٢٨] في مقدار ما تناوله الآيتان. وهو ما إذا توفي عنها زوجها وتكون حاملاً **(وذلك عام كله)** أي النصوص الأربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود في الجمع بين الأختين والعدة. **(لكن عند الشافعي رحمه الله هو دليل فيه شبهة[٧]. فيجوز تخصيصه بخبر**

---

(٥) **قوله تعالى:** ﴿وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا﴾ [البقرة: الآية ٢٣٤]: أي يتركون أزواجاً، وهذا يعمّ الحامل وغيرها.

(٦) **قوله: باهلتُه**: المباهلة المُلاعنة مفاعلة من البَهْلة، وهي اللغة، وكانوا إذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا: بَهْلَةُ الله على الكاذب مِنّا ومنكم. م.

(٧) **قوله: لكن عند الشافعي هو دليل فيه شبهة إلخ**: إن القائلين بعمومية العام بعد اتفاقهم على أنه يوجب الحكم فيما تناوله اختلفوا في موجبه، فعند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين منهم: موجب العام ظني وليس بقطعي، وهو مذهب الشافعي وإليه ذهب الشيخ أبو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند، وعند عامة مشايخنا العراقيين منهم أبو

الواحد والقياس) أي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس **(لأن كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه)** أي التخصيص شائع في العامّ **(وعندنا هو قطعي مساو للخاص وسيجيء معنى القطع، فلا يجوز**[٨] **تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعي لأن**[٩] **اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازماً له إلَّا أن تدل القرينة على خلافه. ولو**[١٠] **جاز إرادة البعض بلا قرينة لارتفع**[١١] **الأمان عن اللغة والشرع بالكلّية لأن خطابات الشرع عامة**[١٢] **والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فالتأكيد يجعله محكماً)** هذا جواب عما قال الواقفية[١٣] أنه يؤكد بكلّ وأجمع وأيضاً جواب عما قال الشافعي رحمه الله أنه يحتمل التخصيص.

الحسن الكرخي وأبو بكر الجصّاص: موجبه قطعي كموجب الخاص، وتابعهم في ذلك القاضي الإمام أبو زيد وعامة المتأخرين منهم الشيخ فخر الإسلام البزدوي رحمهم الله تعالى، وثمرة الاختلاف تظهر في وجوب الاعتقاد وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد، وعند الفريق الثاني على العكس كشف.

(٨) **قوله: فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما**: أي بخبر الواحد والقياس نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعَام: الآية ١٢١] لا يخص العام منه بالقياس على الناسي. وقوله عليه السلام: «المسلم يذبح على اسم الله، سمّى أو لم يُسمِّ»، وقوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عِمرَان: الآية ٩٧] لا يخص منه الداخل في البيت بعد القتل بالقياس على القاتل بعد الدخول، وقوله عليه السلام: «الحَرَمُ لا يُعيذ عاصياً ولا فارّاً بدم».

(٩) **قوله: لأن اللفظ إلخ**: دليلُ كون العام قطعياً.

(١٠) **قوله: ولو جاز إلخ**: دليلُ بطلان المذهب المخالف.

(١١) **قوله: لارتفع الأمان إلخ**: لأن كل ما وقع في كلام العرب من الألفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامعون من العموم. ل.

(١٢) **قوله: لأن خطابات الشرع عامة**: فلو جوّزنا إرادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الأحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال: «كل عبد لي فهو حر». ل.

(١٣) **قوله: الواقفية**: أي القائلون بالتوقف في العموم.

فنقول: نحن لا ندعي أن العام لا احتمال فيه أصلاً فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فإذا أكّد يصير(١٤) محكماً أي لا يبقى فيه احتمال أصلاً لا ناشئ عن دليل ولا غير ناشئٍ.

فإن قيل: احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال(١٥) التخصيص. فيكون الخاص راجحاً فالخاص كالنص والعام كالظاهر، قلنا: لما كان العام موضوعاً للكل كان إرادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فإذا كان لفظ خاصّ له معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان أو أكثر ولا قرينة للمجاز أصلاً فإن اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الأول على الثاني. فعلم أن احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها.

ولا نسلّم(١٦) أن التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة فإن

---

(١٤) **قوله: يصير محكماً**: ولا يبقى فيه احتمال الخصوص أصلاً، مثل: جاءني القوم كلهم أجمعون، كما يؤكد الخاص في مثل: جاءني زيد نفسه أو عينه، لدفع احتمال المجاز بأن يجيء خبرُه أو كتابه. ل.

(١٥) **قوله: وهو احتمال التخصيص**: فكان الاحتمال في العام أكثر وأقوى فيجوز أن يؤثّر في رفع القطع واليقين. كشف.

(١٦) **قوله: ولا نسلّم أن التخصيص الذي إلخ**: جواب لقول الخصم: «إن احتمال التخصيص شائع في العام» قال العلامة خسرو: اعلم أن محل النزاع بين الفريقين هو العام الذي لم يظهر له مُخصّص فذهب أصحابنا إلى أنه قطعي، وذهب الشافعية إلى أنه ظني، لأن كل عام يحتمل التخصيص، وهو شائع فيه، فيورث الشبهة في تناوله لجميع الأفراد فيكون ظنيًّا. وحاصل الجواب: أنه إن أردتَ بالتخصيص الذي يحتمله العام مطلق التخصيص أي: قصر العام على بعض المسميات، سواء كان بغير مستقل أو مستقل موصول، أو متراخ، سلّمناه أنه شائع فيه، لكن لا نسلّم أنه يورث شبهة في تناول العام الذي لم يظهر له مُخصّص لجميع الأفراد، وإن أردتَ به التخصيص الذي يورث الشبهة في العام، فلا نسلّم أنه شائع فيه بلا قرينة، فإن الذي سميته مُخصّصاً إن كان هو العقل أو الحسّ أو العرف أو كون بعض الأفراد ناقصاً أو زائداً فهو في حكم

المخصّص إذا كان هو العقل أو نحوه فهو في حكم الاستثناء على ما يأتي ولا يورث شبهة فإن كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل. وما سوى ذلك يدخل تحت العام. وإن كان المخصّص هو الكلام فإن كان متراخياً فلا نسلّم أنه مخصّص بل ناسخ فبقي الكلام في المخصص الذي يكون موصولاً. وقليل ما هو **(فإذا ثبت هذا فإن تعارض الخاص والعام فإن لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة)** مع أن في الواقع أحدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة وإلَّا يلزم الترجيح من غير مرجح **(فعند الشافعي رحمه الله أنه يخص**(١٧) **به. وعندنا يثبت حكم التعارض**(١٨) **في قدر ما تناولاه. وإن كان العام متأخراً ينسخ الخاص**(١٩) **عندنا. وإن كان الخاص متأخراً فإن كان موصولاً يخصّه**(٢٠) **وإن كان متراخياً ينسخه**(٢١) **في ذلك القدر عندنا)** أي في القدر الذي يتناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخاً للعامّ بالكلية، بل في ذلك القدر

الاستثناء، ولا يورث شبهة، وإن كان الذي سميته المُخصّص هو الكلام، فإن كان متراخياً فلا نسلّم أنه مخصص في الاصطلاح، بل ناسخ، فلا يورث شبهة، بقي الكلام في الموصول، فإنه المُخصّص المورث للشبهة، وذلك قليل لا شيوع له، ومع قلّته محتاج إلى القرينة، أي إذا انضمّ إلى العام مخصص وهو المراد بالقرينة والكلام في العام الذي لم يظهر له مخصص. ش.

(١٧) **قوله: فعند الشافعي يخصّ به:** لأن العام ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض، فيخص العام بالخاص عنده. ل.

(١٨) **قوله: عندنا يثبت حكم التعارض:** نظير ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٣٤]، وقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ﴾ [الطّلَاق: الآية ٤] على رأي علي رضي الله تعالى عنه. ل.

(١٩) **قوله: ينسخ الخاص عندنا:** كحديث العرينيين نسخ بقوله عليه السلام: «استنزهوا عن البول» والأول خاص ببول الإبل والثاني عام كما لا يخفى. ن.

(٢٠) **قوله: إن كان موصولاً يخصّه:** نحو ﴿أحل الله البيع وحرم الربا﴾ .

(٢١) **قوله: إن كان متراخياً ينسخه:** مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٣٤]، وقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ﴾ [الطّلَاق: الآية ٤] الآية، على رأي ابن مسعود رضي الله تعالى عنه.

فقط **(حتى لا يكون العام عاماً مخصّصاً)** بل يكون قطعياً في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض.

(فصل قصر[١] **العام على بعض ما يتناوله لا يخلو من أن يكون بغير مستقل)** أي بكلام يتعلّق بصدر الكلام ولا يكون تامّاً بنفسه، والمستقبل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاماً أو لم يكن **(وهو)** أي غير المستقل **(الاستثناء والشرط والصفة والغاية)** فالاستثناء يوجب قصر العامّ على بعض أفراده. والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو أنت طالق إن دخلت الدار. والصفة توجب القصر على ما توجد فيه الصفة نحو: في الإبل السائمة زكاة. والغاية توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدّاً له نحو قوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المَائدة: الآية ٦]. وعلى ما وراء الغاية نحو: ﴿أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٨٧]. **(أو بمستقلٍ)** أي القصر بمستقلٍ **(وهو التخصيص**[٢] **وهو إمّا بالكلام أو غيره، وهو إما العقل)** الضمير يرجع إلى غيره **(نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة أن الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل. وإما الحسّ**[٣] **نحو: وأوتيت من كل شيء. وإمّا العادة نحو: لا يأكل رأساً، يقع على المتعارف، وإمّا كون بعض الأفراد ناقصاً فيكون**

فصل قصر العام

(١) **قوله: قصر العام على إلخ**: حاصله أن قصر العام على البعض تخصيص عند الشافعية، وأما عند الحنفية: ففيه تفصيل، وهو أنه إما أن يكون بغير مستقل، أو بمستقل والأول ليس بتخصيص بل هو الاستثناء والشرط وغيرها، والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ أو العقل أو الحس أو العادة أو نقصان بعض الأفراد أو زيادته، والأمثلة مذكورة في المتن. ل.

(٢) **قوله: وهو التخصيص**: وهو قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقترن. كشف.

(٣) **قوله: وإما الحس إلخ**: كقوله تعالى لملكة سبأ: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: الآية ٢٣] ليس المعنى أنها أُوتيت من السماء والنجوم والجنة والنار للقطع بعدم ذلك بالحس، بل أُوتيت مما تحتاج إليه من أمور السلطنة فالعموم مخصوص بالحس في الواقع. ش.

اللفظ أولى بالبعض الآخر نحو: كل مملوك لي حرّ، لا يقع على المكاتب ويسمى مشكّكاً[٤] **أو زائداً)** عطف على قوله: ناقصاً، أي وإما كون بعض أفراده زائداً **(كالفاكهة لا يقع**[٥] **على العنب)**.

(ففي غير المستقل) أي فيما إذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل **(هو)** أي العام **(حقيقة في البواقي، لأن الواضع وضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي. وهو)** أي العامّ **(حجة بلا شبهة فيه)** أي في الباقي. وهذا إذا كان الاستثناء معلوماً[٦] أما إذا كان مجهولاً[٧] فلا **(وفي المستقل كلاماً أو غيره)** أي فيما إذا كان القاصر مستقلاً ويسمّى هذا تخصيصاً سواء كان المخصص كلاماً أو غيره **(مجاز)** أي لفظ العام مجاز **(في الباقي بطريق إطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر)** أي من حيث إنه مقصور على الباقي **(حقيقة من حيث التناول)** أي من حيث إن لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه **(على ما يأتي في فصل المجاز إن شاء الله تعالى، وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه)** أي كون المخصص المستقل **(كلاماً أو غيره)** فإنّ العلماء قالوا: كل عام خص بمستقل فإنه دليل فيه شبهة. ولم يفرّقوا في هذا الحكم بين أن يكون المخصص كلاماً أو غيره **(لكن يجب هناك فرق**[٨] **وهو أن المخصوص بالعقل ينبغي أن يكون قطعياً لأنه في حكم**

---

(٤) **قوله: يسمى مشككاً**: يعني أن اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع أفراده، بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القِنّ والمكاتب أو بالأولوية كالوجود في الواجب والممكن. ش.

(٥) **قوله: لا يقع على العنب**: لأن العنب وإن كان فاكهة لغة وعرفاً إلّا أن فيه معنى زائداً على التفكُّه، أي التلذُّذ والتنعُّم وهو الغذائية وقوام البدن، فبهذه الزيادة تخص عن مطلق الفاكهة. ل.

(٦) **قوله: كان الاستثناء معلوماً**: نحو عبيدي أحرار إلّا زيداً.

(٧) **قوله: كان مجهولاً**: نحو عبيدي أحرار إلّا بعضاً.

(٨) **قوله: يجب هناك فرق**: تقرير كلامه: أن العام المقصور على البعض لا يخلو من أن يكون بغير مستقل أو بمستقل، فعلى الأول إن كان المخصص المخرج معلوماً فهو حجة، وإن كان مجهولاً فلم يصلح حجة. وعلى الثاني إما أن يكون المخصص عقلاً أو كلاماً أو غيرهما فإن كان المخصص هو العقل كان العام قطعياً في الباقي، وإن كان

الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمداً على العقل على أنه مفروغ عنه حتى لا نقول إن قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة: الآية ٦] **ونظائره دليل فيه شبهة)** وهذا فرق قد تفردت بذكره. وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم أن خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فإنه يكفر جاحدها إجماعاً مع كونها مخصوصة عقلاً فإن التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فإن كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا.

(وأما المخصوص بالكلام فعند الكرخي رحمة الله تعالى عليه لا يبقى حجة أصلاً، معلوماً كان المخصوص كالمستأمن) حيث خصّ من قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: الآية ٣٦] بقوله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ [التّوبَة: الآية ٦]. **(أو مجهولاً كالربا)** حيث خص من قوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٧٥] الآية **(لأنه إن كان مجهولاً صار الباقي مجهولاً لأن التخصيص كالاستثناء إذ هو يبين أنه لم يدخل)** أي التخصيص يبين أن المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فإنه يبيِّن أن المستثنى لم يدخل في صدر الكلام. والاستثناء إذا كان مجهولاً يكون الباقي في صدر الكلام مجهولاً ولا يثبت به الحكم **(وإن كان معلوماً فالظاهر أن يكون معلّلاً لأنه كلام مستقل)** والأصل في النصوص التعليل[٩] **(ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولاً)**.

(وعند البعض: إن كان معلوماً بقي العام في ما وراء المخصوص كما كان لأنه كالاستثناء) في أنه يبين أنه لم يدخل **(فلا يقبل التعليل)** إذ الاستثناء لا يقبل التعليل لأنه غير مستقل بنفسه. وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما

المخصص غير العقل والكلام كالعادة والزيادة مثلاً، ولم يتعرض له المصنف فالظاهر أنه لا يبقى قطعياً، لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الأشياء إلخ، وإن كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف، فعند الكرخي إلخ .ل.

(٩) قوله: والأصل في النصوص التعليل: أي الأصل في النصوص المتضمِّنة للأحكام من الكتاب والسنَّة والإجماع أن يكون معلولاً بعلّة توجد في الفرع، وإن كان يحتمل أن لا يكون معلولاً أو يكون معلولاً بعلّة قاصرة لا توجد في الفرع. ن.

كان. فكذا التخصيص **(وإن كان مجهولاً لا يبقى العام حجّة لما قلنا)** من أن التخصيص كالاستثناء. والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولاً فلا يبقى العام حجة في الباقي.

(وعند البعض: إن كان معلوماً فكما ذكرنا آنفاً) أن العام يبقى في ما وراء المخصوص كما كان **(وإن كان مجهولاً يسقط المخصص لأنه كلام مستقل بخلاف الاستثناء)** ولمّا كان المخصص كلاماً مستقلاً وكان معناه مجهولاً يسقط هو بنفسه ولا يتعدّى جهالته إلى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لأنه غير مستقل بنفسه بل متعلّق بصدر الكلام فجهالته يتعدّى إلى صدر الكلام.

(وعندنا[١٠] تمكن فيه شبهة لأنه علم أنه غير محمول على ظاهره) وهو إرادة الكل. فعلم أن المراد البعض بطريق المجاز فإذا كان كل أفراده مائة وعلم أن المائة غير مرادة فكل واحد من الأعداد التي دون المائة مساوٍ في أن اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لأنه ترجيح من غير مرجح. ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله: **(فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رحمه الله حتى يخصصه خبر الواحد والقياس)**. ثم أراد أن يبين أن مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال: **(لكن لا يسقط الاحتجاج به لأن المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا فإن كان مجهولاً يسقط في نفسه للشبه الأول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به)** أي بالشك إذ قبل التخصيص كان معمولاً به. فلما خصّ دخل الشك في أنه هل بقي معمولاً به أم بطل. فلا يبطل بالشك.

(وإن كان) أي المخصص **(معلوماً فللشبه الأول يصحّ تعليله)** لا يريد بقوله:

---

(١٠) **قوله: وعندنا إلخ**: حاصله أن العام الذي خُصّ بكلام مستقل سوى العقل ونحوه، هل يبقى قطعياً في الباقي أو يصير دليلاً ذا شبهةٍ ففيه اختلاف، فعند الكرخي لا يبقى حجة أصلاً، سواء كان المخصوص معلوماً أو مجهولاً، وعند البعض إن كان المُخصّص معلوماً فالعام قطعي في الباقي وإن كان مجهولاً فليس بحجة أصلاً، وعند البعض إن كان المخصّص معلوماً فالعام قطعي في الباقي وإن كان مجهولاً يسقط المخصّص ويبقى العام على ما كان، والمختار أن العام بعد التخصيص لا يبقى قطعياً ولكن يجب العمل به سواء كان المخصص معلوماً أو مجهولاً.

فللشبه الأول، أنه من حيث أنه يشابه الناسخ يصحّ تعليله كما يصحّ أن يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض أفراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر من أفراد العام. فإن تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في هذه الصفحة. بل يريد أنه من حيث أنه نص مستقل بنفسه يصحّ تعليله **(كما هو عندنا)** فإن عندنا وعند أكثر العلماء يصح تعليله خلافاً للجبائي. وإذا صح تعليله لا يدري أنه كم يخرج بالتعليل أي بالقياس وكم يبقى تحت العام **(فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام، وللشبه[١١] الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به)** أي بالشبه الثاني وهو شبه الاستثناء من حيث أن المخصص يبين أن المخصوص غير داخل في حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى وإخراج البعض الآخر بطريق القياس. فمن حيث أنه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولاً فلا يبقى العام حجة. ومن حيث لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة. فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك. هذا ما قالوا. ويرد عليه: أنه لما كان المذهب عندكم وعند أكثر العلماء صحة تعليله فيجب أن يبطل العام عندكم بناء على زعمكم صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائي أنّ عنده لا يصلح تعليله. فلدفع هذه الشبهة قال: **(على[١٢] أن احتمال التعليل لا يخرجه من أن يكون حجة لأنّ ما**

---

(١١) قوله: وللشبه الثاني لا يصح إلخ: ينبغي هٰهنا أن يعلم حكم الاستثناء والنسخ، فاعلم أن المستثنى إذا كان معلوماً كان المستثنى منه في الأفراد الباقية على حاله وإذا كان مجهولاً تؤثّر جهالته في جهالة المستثنى منه، والمجهول لا يفيد شيئاً، والناسخ إذا كان معلوماً فباستقلاله يقبل التعليل فلا يدرى كم يخرج بالتعليل وكم يبقى تحت العام، فيصير مجهولاً، وجهالته تؤثّر في جهالة العام فيسقط الاحتجاج به، وإذا كان مجهولاً يسقط بنفسه، فحاصل كلام المصنف: أن العام إن لَحِقَه خصوص معلوم أو مجهول، فالمختار أنه لا يبقى قطعياً، لكنه لا يسقط الاحتجاج به عملاً لشبه الاستثناء والنسخ. ن.

(١٢) قوله: على أن احتمال التعليل إلخ: يصلح دفعاً للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جواباً عن الإشكال الوارد على كلام القوم. ل.

اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا) فإن المخصّص إن لم يدرك فيه علّة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة. وإن عرفت فيه علّة فكل ما توجد العلة فيه يخص قياساً وما لا فلا. فلا يبطل العام باحتمال التعليل. **(فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ)** أي لما ذكرنا أن تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فإنه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض أفراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياساً. صورته: أن يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخياً عن ورود العام فإنّا نجعله ناسخاً لا مخصصاً على[١٣] ما سبق **(فإنّ العام الذي نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس)** لأن القياس لا ينسخ النص **(إذ[١٤] هو لا يعارضه لأنه دونه لكن يخصه. ولا يلزم به المعارضة لأنه يبين أنه لم يدخل.**

وها هنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا) من الاستثناء والنسخ والتخصيص **(فنظير الاستثناء ما إذا باع الحر والعبد بثمن[١٥] وفي هذه المسألة لم يدخل الحر تحت الإيجاب. أو باع عبدين إلا هذا بحصته من الألف يبطل البيع لأن أحدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولأن ما ليس بمبيع يصير شرطاً لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد)** ففي المسألة الأولى ليس حقيقة الاستثناء لكنها تناسب الاستثناء في أن الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم

---

(١٣) قوله: على ما سبق: وهو أن المُخصص ما يكون متصلاً لا ما يكون متراخياً.

(١٤) قوله: إذ هو لا يعارضه: أي القياس لا يعارض النص، لأنه دون النص فلا ينسخه. ل.

(١٥) قوله: باع الحر والعبد بثمن: أي بثمن مجموع مقابل بهما غير مفصّل، وكذا إذا جمع بين عبد حيّ وميّت أو ميتة وذكية أو خمر وخلّ، بأن يقول: بعتُهما بالألف، فالحر أو الميت أو الميتة أو الخمر لم يدخل تحت العقد، لأن الدخول في العقد بصفة المالية والتقوم، وذلك لا يوجد في هذه الأشياء فلو جاز العقد في العبد مثلاً إنما يجوز بحصّته من الثمن، والبيع بالحصة لا يجوز ابتداء لمعنى الجهالة، وإن فُصِّل الثمن بأن قال: بعتُهما بألف كل واحد بخمسمائة صحّ في العبد عندهما خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله تعالى.

صدر الكلام وفي هذه المسألة لم يدخل الحر تحت الإيجاب مع أن صدر الكلام تناوله فصار كأنه مستثنى، وفي المسألة الثانية وهي ما إذا باع عبدين إلَّا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فإذا لم يدخل أحدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر بوجهين، أحدهما: أنه يصير البيع في الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما. والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة. وإنما قلنا ابتداء لأن البيع بالحصة بقاء صحيح. كما يأتي في المسألة التي هي نظير النسخ. والثاني: أن البيع في الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد. وهو أن قبول ما ليس بمبيع وهو الحرّ أو العبد المستثنى يصير شرطاً لقبول المبيع.

(ونظير النسخ ما إذا باع عبدين بألف فمات أحدهما قبل التسليم. يبقى[١٦] **العقد في الباقي بحصته)** فهذه المسألة تناسب النسخ من حيث أن العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلاً تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لأن النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع أنه يصير بيعاً بالحصة لكن في حالة البقاء وإنه غير مفسد لأن الجهالة الطارئة لا تفسد[١٧] **(ونظير التخصيص ما إذا باع عبدين بألف على أنه بالخيار في أحدهما. صح إن علم محل الخيار وثمنه لأن المبيع بالخيار يدخل في الإيجاب لا الحكم. فصار في السبب كالنسخ. وفي الحكم كالاستثناء)**.

(فإذا جهل أحدهما لا يصح لشبه الاستثناء. وإذا علم كل واحد منهما يصح لشبه[١٨] **النسخ ولم يعتبر ها هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد. بخلاف الحر والعبد إذا بين حصة كل واحد منهما عند أبي حنيفة رحمة الله تعالى عليه)**

---

(١٦) **قوله: يبقى العقد إلخ**: سواء سمّى لكل واحد منهما ثمناً أو لم يسمّ. كشف.

(١٧) **قوله: لأن الجهالة الطارئة لا تفسد**: إذ الثمن كله كان معلوماً وقت البيع فالجهالة طارئة، وجهالة الثمن بأمر عارض لا يوجب الفساد.

(١٨) **قوله: يصح لشبه النسخ**: فإن قيل: لِمَ لم يكن الأمر بالعكس، قلنا: وجه الاختصاص أن معلومية محل الخيار والثمن تُرجِّح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضي للصحة، وجهالة محل الخيار أو الثمن تُرجِّح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء. ل.

وبيان مناسبتها التخصيص، أن التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه. وها هنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الإيجاب لا الحكم على ما عرف[١٩] فمن حيث إنه داخل في الإيجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلاً فيكون كالنسخ، ومن حيث إنه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان أنه لم يدخل فيكون كالاستثناء. وإذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء. فلرعاية الشبهين قلنا: إن علم محل الخيار وثمنه يصحّ البيع وإلَّا فلا، وهذه المسألة على أربعة أوجه، **أحدها**: أن يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما إذا باع هذا وذلك بألفين هذا بألف وذلك بألف صفقة واحدة على أنه بالخيار في ذلك. **والثاني**: أن يكون محل الخيار معلوماً لكن ثمنه لا يكون معلوماً. **والثالث**: على العكس. **والرابع**: أن لا يكون شيء منهما معلوماً. فلو راعينا كونه داخلاً في الإيجاب يصح البيع في الصور الأربع.

غاية ما في الباب أنه يصير بيعاً[٢٠] بالحصة، لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع. ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الأربع. أما إذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوماً فلأنّ قبول غير المبيع يصير شرطاً لقبول المبيع. وإذا كان أحدهما أو كلاهما مجهولاً فلهذه العلة ولجهالة المبيع أو الثمن أو كليهما فإذا علم أن جهة النسخ توجب الصحة في الجميع وجهة الاستثناء توجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين، وقلنا: إذا كان[٢١] محل الخيار أو ثمنه مجهولاً لا يصح البيع رعاية لشبه الاستثناء. وإذا كان كل منهما معلوماً يصحّ البيع رعاية لشبه النسخ. ولم يعتبر ها هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو أن ما ليس بمبيع يصير شرطاً لقبول المبيع. بخلاف ما إذا باع الحر والعبد بالألف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد

---

(١٩) **قوله: على ما عرف في موضعه**: من أن شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد. ل.

(٢٠) **قوله: يصير بيعاً بالحصة**: يعني إذا اختار فسخ البيع في ذلك بخيار الشرط بقي البيع في هذا بحصته.

(٢١) **قوله: وقلنا: إذا كان إلخ**: فيه ثلاث صور.

البيع في العبد عند أبي حنيفة رحمه الله لأنّ الحر غير داخل في البيع أصلاً فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ، فيكون ما ليس بمبيع شرطاً لقبول المبيع.

فصل في ألفاظه(١)

(وهي إمّا عام بصيغته ومعناه(٢) كالرجال. وإما عام بمعناه. وهذا إمّا أن يتناول المجموع كالرهط والقوم. وهو في معنى الجمع(٣) أو كل واحد على سبيل الشمول نحو: من يأتيني فله درهم، أو على سبيل البدل نحو: من يأتيني أولاً فله درهم، فالجمع وما في معناه يطلق(٤) على الثلاثة فصاعداً) فقوله: يطلق على الثلاثة فصاعداً، أي يصح إطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معيّن من الثلاثة فصاعداً إلى ما لا نهاية له فإذا أطلق على عدد معيّن يدل على جميع أفراد ذلك العدد المعيّن. فإذا كان له ثلاثة عبيد مثلاً أو عشرة عبيد فقال: عبيدي

فصل في ألفاظه

(١) **قوله: في ألفاظه**: أي ألفاظ العام والأحسن أن يعود الضمير إلى العموم .ش.

(٢) **قوله: وهي إما عام بصيغته ومعناه إلخ**: حاصله أن ألفاظ العموم على نوعين، **أحدهما** عام بصيغته ومعناه، **والآخر** عام بمعناه دون صيغته، **والأول** هو صيغة كل جمع مثل رجال ونساء وغيرهما من الجموع المنكّرة والمعرفة والقلة والكثرة، والآخر مثاله قوم ورهط ومَنْ ومَا، فإن القوم صيغته مفرد بدليل أنه يثنّى ويُجمع، لكن معناه معنى العام، لأنه يطلق على الثلاثة وما فوقها كما أن رهطاً يطلق على الثلاثة إلى التسعة إذا كان بدون اللام، وكذا جمع القلة نحو مسلمين ومسلمات، والمعرف باللام يطلق على الثلاثة وما فوقها إلى ما لا نهاية له.

(٣) **قوله: وهو في معنى الجمع**: بيان الأقسام الثلاثة للعام الذي يكون بالمعنى فقط، **فالقسم الأول** مشروط بالاجتماع أن يتعلّق الحكم بالمجموع لا بكل واحد على سبيل الانفراد كالرهط والقوم، **والقسم الثالث** مشروط بالانفراد **والقسم الثاني** غير مشروط بالاجتماع ولا بالانفراد.

(٤) **قوله: فالجمع وما في معناه يطلق على الثلاثة**: اختلفوا في أقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع، فذهب أكثر الصحابة والفقهاء وأئمة اللغة إلى أنه ثلاثة، حتى لو حلف لا يتزوج نساء، لا يحنث بتزوج امرأتين، وذهب بعضهم إلى أنه اثنان حتى يحنث بتزوّج امرأتين، وتمسكوا بوجوه مذكورة في المتن. ل.

أحرار، يعتق جميع العبيد وليس المراد أنه يحتمل الثلاثة فصاعداً. فإن هذا ينافي معنى العموم (**لأن أقل الجمع ثلاثة، وعند البعض اثنان لقوله تعالى**: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ﴾ [النِّساء: الآية ١١] **والمراد اثنان، وقوله تعالى**: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التّحْريم: الآية ٤]، **وقوله عليه السلام: الاثنان فما فوقهما جماعة. ولنا إجماع أهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع في الإرث**[٥] **والوصية**) فإن أقل الجمع فيهما اثنان، وقوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التّحْريم: الآية ٤] **مجاز**) كما يذكر الجمع للواحد[٦] (**والحديث محمول على المواريث أو على سنيّة تقدّم الإمام**) فإنه إذا كان المقتدي واحداً يقوم على جنب الإمام وإذا كان اثنين فصاعداً يتقدم الإمام (**أو على اجتماع الرفقة بعد قوة الإسلام**) فإنه لمّا كان الإسلام ضعيفاً نهى النبي ﷺ عن أن يسافر واحد أو اثنان لقوله عليه السلام: «الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب». فلما ظهر قوة الإسلام رخّص في سفر اثنين. وإنما حملناه على أحد هذه المعاني لئلا يخالف إجماع أهل العربية. (**ولا تمسّك لهم بنحو فعلنا لأنه مشترك بين التثنية والجمع لا أن المثنّى جمع**) فإنهم يقولون: فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين. فعلم أن الاثنين جمع. فنقول: فعلنا غير مختصّ بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا أنّ المثنى جمع (**فيصح**[٧] **تخصيص الجمع**) تعقيب لقوله: لأن أقلّ الجمع ثلاثة.

---

(٥) **قوله: ولا نزاع في الإرث والوصية**: أن في الميراث للأختين الثُّلُثين كما للأخوات، ومن أوصى بثُلُث ماله لأقرباء فلان ولم يوجد إلا اثنان، فلهما كل الوصية مع أن الأقرباء جمع.

(٦) **قوله: يذكر الجمع للواحد**: للتعظيم مثلاً نحو: ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [يُوسُف: الآية ١٢].

(٧) **قوله: فيصحّ تخصيص الجمع إلخ**: قد اختلفوا في منتهى التخصيص، فقيل: يجوز إلى ثلاثة، وقيل إلى اثنين، وقيل إلى واحد، والمختار عند المصنف أنه نوعان، النوع الأول ما ينتهي فيه التخصيص إلى الثلاثة وهو ما كان جمعاً صيغة ومعنى، كرجال ونساء، ويُلحق به ما كان معنى فقط، كقوم ورَهط، لأن أدنى الجمع الثلاثة بإجماع أهل اللغة، فالتخصيص إلى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع، فيصير نسخاً، **والنوع الثاني** ما ينتهي فيه التخصيص إلى الواحد، وهو كان فرداً بصيغته، كامرأة ومَن

والمراد التخصيص بالمستقل **(وما في معناه)** كالرهط والقوم **(إلى الثلاثة والمفرد)** بالجر عطف على الجمع أي المفرد الحقيقي **(كالرجل وما في معناه)** كالجمع الذي يراد به الواحد **(نحو: لا أتزوّج النساء إلى الواحد)** أي يصح تخصيص المفرد إلى الواحد **(والطائفة كالمفرد)** وبهذا فسّر ابن عباس رضي الله تعالى عنه قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾ [التّوبَة: الآية ١٢٢]. **(ومنها)** أي من ألفاظ العام **(الجمع**[٨] **المعرّف باللام إذا لم يكن معهوداً لأن**[٩] **المعرّف ليس هو الماهية في الجمع. ولا بعض الأفراد لعدم الأولوية فتعيّن الكل)**. **اعلم** أن لام التعريف إمّا للعهد الخارجي والذهني وإما لاستغراق الجنس، وإما لتعريف الطبيعة، لكن العهد هو الأصل، ثم الاستغراق، ثم تعريف الطبيعة، لأن اللفظ الذي يدخل عليه اللام دالّ على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على تعريف الطبيعة. والفائدة الجديدة إما تعريف العهد أو استغراق الجنس وتعريف العهد أولى من الاستغراق لأنه إذا ذكر بعض أفراد الجنس خارجاً أو ذهناً فحمل اللام على ذلك البعض أولى من حمله على جميع الأفراد لأنّ البعض متيقّن والكل محتمل. فإذا عُلِمَ ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لأن الجمع وضع لأفراد الماهية لا للماهية من حيث هي هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتي في هذه الصفحة، ولا يمكن حمله على العهد إذا لم يكن عهد، فقوله: ولا بعض الأفراد لعدم الأولوية إشارة إلى هذا فتعين[١٠] الاستغراق **(ولتمسّكهم**[١١] **بقوله عليه الصلاة والسلام: «الأئمة**

ومَا، والطائفة واسم الجنس المعرّف باللام أو ملحق به كالجموع المعرفة بلام الجنس كالنساء، لأنه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو أصل وضع المفرد.

(٨) قوله: الجمع المعرف باللام إلخ: استدل على عمومه بالمعقول والإجماع والاستعمال كما سيأتي. ل.

(٩) قوله: لأنه المعرّف إلخ: استدلال بالمعقول.

(١٠) قوله: فتعين الاستغراق: والفرق بين العموم والاستغراق أن العموم عام، والاستغراق خاص، فإنه إذا فصّل العام فيصدق هنا العموم دون الاستغراق، والاستغراق أن يراد بالعام كل أفراده.

(١١) قوله: ولتمسكهم إلخ: استدلال بالإجماع.

من قريش») لما وقع الاختلاف بعد رسول الله ﷺ في الخلافة، وقال الأنصار: منّا أمير ومنكم أمير، تمسك أبو بكر رضي الله عنه بقوله عليه السلام: «الأئمة من قريش» ولم ينكره أحد **(ولصحة الاستثناء**[١٢] **قال مشايخنا: هذا الجمع)** أي الجمع المُحَلّى باللام **(مجاز**[١٣] **عن الجنس وتبطل الجمعية حتى لو حلف لا أتزوّج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى:** ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ﴾ [التوبَة: الآية ٦٠]، **ولو أوصى بشيء لزيد وللفقراء نصّف بينه وبينهم**[١٤] **لقوله تعالى:** ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعۡدُ﴾ [الأحزَاب: الآية ٥٢] هذا دليل على أن الجمع مجاز عن الجنس **(ولأنه لمّا لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس)** وإنما قال لعدم الفائدة أمّا في قوله أتزوّج النساء فلأن اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن. فمنعه يكون لغواً، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ﴾ [التوبَة: الآية ٦٠] لا يمكن صرف الصدقات إلى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مراداً فيكون تعريف الجنس مجازاً فيكون الآية لبيان مصرف الزكاة. **(فتبقى الجمعية فيه من وجه. ولو لم يحمل لبطل اللام أصلاً)** أي إذا كان اللام لتعريف الجنس فمعنى الجمعية باقٍ في الجنس من وجه لأن الجنس يدلّ على الكثرة تضمناً[١٥]. فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول. ومعنى الجمعية باقٍ من وجه. ولو لم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها لبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وإبطال الجمعية

---

(١٢) **قوله: ولصحة الاستثناء قال إلخ:** ـ استدلال بالاستعمال ـ فإن قيل: المستثنى منه قد يكون خاصاً فلا يكون الاستثناء دليل العموم. أجيب عنه بوجوه، أحدها أن يووّل الخاص بلفظ العام نحو كسوتُ زيداً إلَّا رأسه، أي: كسوت كل أعضائه. ل.

(١٣) **قوله: مجاز عن الجنس:** وهذا ما ذكره أئمة العربية في مثل «فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض» أنه للجنس، للقطع بأن ليس القصد إلى عهدٍ أو استغراق.

(١٤) **قوله: نُصّف بينه وبينهم إلخ:** فلو كان للجمع، لكان لِزيدٍ الرُّبعُ وثلاثة الأرباع لثلاثة من الفقراء، وليس كذلك بل يعطى زيد نصفه، والنصف الباقي لفقير واحد أو أكثر. ش.

(١٥) **قوله: تضمناً:** بمعنى أنه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه، لا بمعنى أن الكثرة جزء مفهومه. ل.

من وجه أولى وهذا معنى كلام فخر الإسلام رحمه الله في باب موجب الأمر في معنى العموم والتكرار «لأنّا إذا أبقيناه جمعاً لَغَا حرف العهد أصلاً» إلى آخره(١٦) فعلم من هذه الأبحاث أنّ ما قالوا أنه يحمل على الجنس مجازاً مقيّد بصورة لا يمكن حمله على العهد والاستغراق. حتى لو أمكن يحمل عليه كما في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعَام: الآية ١٠٣]، فإن علماءنا قالوا: إنّه لسلب العموم لا لعموم السلب، فجعلوا اللام لاستغراق الجنس. **(والجمع المعرّف بغير اللام نحو: عبيدي أحرار عام أيضاً لصحة(١٧) الاستثناء. واختلف في الجمع المنكّر والأكثر على أنه غير عام(١٨)، وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى:** ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبيَاء: الآية ٢٢]. **والنحويّون حملوا إلّا على غير).**

(ومنها) أي من ألفاظ العامّ **(المفرد المُحَلّى باللام إذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى:** ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العصر: الآيتان: ٢، ٣]، **وقوله تعالى:** ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: الآية ٣٨]. **إلّا أن تدلّ القرينة على أنه لتعريف الماهية نحو: أكلت الخبز وشربت الماء)** وإنما يحتاج في تعريف الماهية إلى القرينة لما ذكرنا أن الأصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية. **(ومنها النكرة في موضع النفي(١٩) لقوله تعالى:** ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ [الأنعَام: الآية ٩١] **في جواب:** ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنعَام:

---

(١٦) قوله: إلى آخره: عبارته أن مثل لا أتزوّج النساء ولا أشتري الثياب يقع على الأقل، ويحتمل الكل، لأن هذا جمع صار مجازاً عن اسم الجنس، لأنّا إذا أبقيناه جمعاً لَغَا حرفُ العهد أصلاً، وإذا جعلناه جنساً بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه، فكان الجنس أولى. ل.

(١٧) قوله: عام لصحة الاستثناء: كقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ﴾ [الحِجر: الآية ٤٢]. ل.

(١٨) قوله: غير عام: أي بوصف الاستغراق، وإلّا فلا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميّات. ل.

(١٩) قوله: النكرة في موضع النفي إلخ: والدليل على عموم النكرة المنفية الإجماع والاستعمال، وهما مذكوران في المتن.

الآية ٩١]) وجه التمسك أنهم قالوا: ما أنزل الله على بشر من شيء، فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب[٢٠] الكلي لم يستقم في الردّ عليهم الإيجاب الجزئي. وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ [الأنعَام: الآية ٩١] **(ولكلمة التوحيد. والنكرة في موضع الشرط إذا كان)** أي الشرط **(مثبتاً عام في طرف النفي. فإن قال: إن ضربت رجلاً فكذا، معناه: لا أضرب رجلاً لأنّ اليمين للمنع هنا)** اعلم أنّ اليمين إمّا للمنع أو للحمل، ففي قوله: إن ضربت رجلاً فعبدي حر اليمين للمنع فيكون كقوله: لا أضرب رجلاً، فشرط البر أن لا يضرب أحداً من الرجال. فيكون للسلب الكلي. فيكون عاماً في طرف النفي. وإنما قيّد بقوله: إذا كان الشرط مثبتاً حتى لو كان الشرط منفياً لا يكون عامّاً كقوله: إن لم أضرب رجلاً فعبدي حرّ، فمعناه أضرب رجلاً، فشرط البر ضرب واحد من الرجال فيكون للإيجاب الجزئي.

(وكذا النكرة[٢١] الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو: لا أجالس إلّا رجلاً عالماً، فله أن يجالس كل رجل عالم كقوله تعالى: ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ﴾ [البقرة: الآية ٢٢١]، و﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ﴾ [البقرة: الآية ٢٦٣]) وإنما يدلّ على العموم **(لأنه في معرض التعليل)** لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُواْ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٢١]. وهذا الحكم عام فلو لم تكن العلّة المذكورة عامة لما

---

(٢٠) قوله: هذا الكلام للسلب الكلي: بمعنى ما أنزل الله على واحد من البشر شيئاً من الكتب. ق.

(٢١) قوله: النكرة الموصوفة بصفة عامة إلخ: فإنها تعمّ لكل ما وجدت فيه هذه الصفة، والحق أنَّ هذا الأصل أكثري لا كليّ، واستدل المصنف على عمومها بوجهين، **الأول** الاستعمال في قوله تعالى: ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٢١]، وقول معروف خير من صدقة يتبعها أذى، للقطع بأن هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع أن قوله تعالى: ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٢١] وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين، وهو عام لما ذكرنا، من أن الجمع المعرف باللام عام في النفي والإثبات، فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم، **والثاني** أن تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه أو لم يذكر مشعر بأن مأخذ اشتقاق الوصف علّة لذلك الحكم، فيعمّ الحكم بعموم علّته.

صح التعليل. (**ولأنّ النسبة إلى المشتقّ تدلّ على عليّة المأخذ. فكذا النسبة إلى الموصوف بالمشتق لأن قوله: لا أجالس إلَّا عالماً معناه: إلَّا رجلاً عالماً. فيعمُّ**[٢٢] **بعموم العلة**) فإن قوله: لا أجالس إلَّا عالماً عامٌّ بعموم العلة. ومعناه: لا أجالس إلَّا رجلاً عالماً، فإن أظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول: لا أجالس إلّا رجلاً عالماً كان عاماً أيضاً. (**فإن قيل: النكرة الموصوفة مقيّدة. والمقيّد من أقسام الخاص، قلنا: خاص من وجه عام من وجه**) أي خاص بالنسبة إلى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد. عام في أفراد ما يوجد فيه ذلك القيد. (**والنكرة**[٢٣] **في غير هذه المواضع خاص**[٢٤] **لكونها دالّة على فرد لكنها تكون مطلقة**[٢٥] **إذا كانت في الإنشاء**) نحو: أن تذبحوا بقرة (**ويثبت بها واحد مجهول عند السامع إذا كانت في الأخبار نحو: رأيت رجلاً. فإذا أُعيدت**[٢٦] **نكرة كانت غير الأولى.**

---

(٢٢) **قوله: فيعم بعموم العلّة**: فالحاصل أنَّ النكرة في غير موضع النفي قد تعمّ بحسب اقتضاء المقام إلَّا أنه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام. ل.

(٢٣) **قوله: النكرة في غير هذه إلخ**: أي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة. ل.

(٢٤) **قوله: خاص**: لأنها موضوعة للفرد، فلا تعمّ إلَّا بدليل يوجب العموم، وإذا كانت خاصاً فلا يخلو إما أن تقع في الإنشاء أو في الأخبار إلخ.

(٢٥) **قوله: مُطلقه**: أي تدل على نفس الحقيقة من غير تعرّض لأمر زائد، هذا معنى قولهم: المطلق هو المتعرّض للذات دون الصفات.

(٢٦) **قوله: فإذا أُعيدت نكرة إلخ**: وحاصله أن المذكور أولاً إمَّا أن يكون نكرة أو معرفة وعلى التقديرين إما أن يعاد نكرة أو معرفة فيصير أربعة أقسام، وحكمها أن ينظر إلى الثاني، فإن كان نكرة فهو مغائر للأول، وإن كان معرفة فهو الأول، وهذا هو الأصل عند الإطلاق وخلو المقام عن القرائن، وإلَّا فالخلف ثابت في الجميع، لأنه قد تعاد النكرة نكرةً مع عدم المغايرة كقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزّخرُف: الآية ٨٤] وقد تعاد المعرفة مع المغايرة، كقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [المدثر: الآية ٤٨] وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة، كقوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ﴾ [الأنعَام: الآية ٩٢] ـ إلى قوله ـ ﴿إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ﴾ [الأنعَام: الآية ١٥٦] وقد تُعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة، كقوله: ﴿أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [الكهف: الآية ١١٠] كذا في «التلويح».

وإذا أُعيدت معرفة كانت عينها. لأن الأصل في اللام العهد، والمعرفة إذا أُعيدت فكذلك في الوجهين) أي إذا أُعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الأول. وإن أُعيدت معرفة كان الثاني عين الأول. فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه **(قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى:** ﴿إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦﴾ [الشّرح: الآية ٦] **الآية: لن يَغْلُبَ عُسْرٌ يُسْرَيْنِ والأصح أن هذا تأكيد. وإن[27] أقرّ بألف مقيّد بصك مرتين يجب ألف وإن أقرّ به منكراً يجب ألفان عند أبي حنيفة رحمه الله إلَّا أن يتّحد المجلس)** فالأقسام العقلية أربعة، ففي قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۝١٥ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزمل: الآيتان ١٥ - ١٦] أُعيدت النكرة معرفة. وفي قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشّرح: الآية ٥]، أُعيدت النكرة نكرةً والمعرفة معرفة. ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكورة. وهو ما إذا أقرّ بألف مقيّد بصك ثم أقرّ في مجلس آخر بألف منكّر. لا رواية لهذا. لكن ينبغي أن يجب ألفان عند أبي حنيفة رحمه الله.

(ومنها، أي وهي نكرة تعمّ بالصفة[28]. فإن قال: أي عبيدي ضربك فهو حر، فضربوه عتقوا جميعاً. وإن قال: أي عبيدي ضربتَه فهو حرّ لا يعتق إلَّا واحد[29] قالوا: لأنّ في الأول وصفه[30] بالضرب فصار عامّاً به. وفي الثاني قطع

---

(٢٧) **قوله: إن أقرّ بألف إلخ**: يعني لو أدار صِكاً على الشهود، فأقرّ عندهم مرتين أو أكثر بألف في ذلك الصكّ، فالواجب ألف واحد اتفاقاً. ل.

(٢٨) **قوله: تعمّ بالصفة**: أي هي نكرة في الأصل وضع للخصوص كسائر النكرات وإنما تعمّ بعموم الصفة، أما تنكيرها حالة الإضافة إلى النكرة فظاهر وأما عند الإضافة إلى المعرفة فمعناه أنها (لواحد مبهم) يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل، وإن كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها (الوصف المعنوي) لا النعت، لأن الجملة بعدها قد تكون خبراً أو صفة أو شرطاً. ل.

(٢٩) **قوله: لا يعتق إلَّا واحد**: وهو الأول إن ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم، وإلا فالخيار إلى المولى، لأن نزول العتق من جهته. ل.

(٣٠) **قوله: في الأول وصفه بالضرب**: حاصل الفرق أنه وصفهما في الأول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف، لأن الضرب إنما أضيف إلى المخاطب لا إلى النكرة التي يتناولها «أي». ل.

الوصف عنه. وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لأن في الأول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية. وهنا فرق آخر وهو أن أياً لا يتناول إلَّا الواحد المنكر. ففي الأول) أي في قوله: أي عبيدي ضربك فهو حرّ **(لمَّا كان عتقه)** أي عتق الواحد المنكّر **(معلقاً بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار أنه منفرد. فحينئذ لا تبطل الوحدة. ولو لم يثبت هذا)** أي عتق كل واحد **(وليس البعض أولى من البعض يبطل)** أي الكلام **(بالكلية وفي الثاني)** وهو قوله: أي عبيدي ضربتَه **(يثبت الواحد ويتخيّر فيه الفاعل)** إذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الأول **(نحو: أيّما إهاب دبغ فقد طهر)** هذا نظير الأول فإن طهارته متعلّقة بدباغته من غير أن يكون له فاعل معيّن يمكن منه التخيير، فيدلّ على العموم **(ونحو كل أي خبر تريد)** هذا نظير الثاني. فإن التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا. فلا يتمكَّن من أكل كل واحد. بل أكلِ واحد لكن يتخير فيه المخاطب. ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف.

(ومنها مَنْ وهو يقع خاصّاً[٣١] كقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ﴾ [يونس: الآية ٤٢]، ﴿وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ﴾ [يونس: الآية ٤٣] فإنّ المراد بعض مخصوص من المنافقين **(ويقع عامّاً في العقلاء إذا كان للشرط نحو: من دخل دار أبي سفيان فهو آمن. فإن قال: من شاء من عبيدي عتقه فهو حرّ فشاؤوا عتقوا. وفي من شئتَ مِن عبيدي عتقه فأعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملاً بكلمة العموم ومَن للبيان. وعند أبي حنيفة رحمه الله يعتقهم إلَّا واحداً لأن من للتبعيض إذا دخل على ذي أبعاض كما في كل من هذا الخبز لأنه متيقّن)** أي البعض متيقّن لأن من إذا كان للتبعيض فظاهر. وإن كان للبيان فالبعض مراد. فإرادة البعض متيقنة وإرادة الكل محتملة **(فوجب رعاية العموم والتبعيض. وفي المسألة الأولى**

---

(٣١) قوله: من وهو يقع خاصاً: ويكون «شرطية» و«استفهامية» و«موصولة» و«موصوفة» فالأوليان تعمّان ذوي العقول نحو: من جاءني فله درهم ومن في الدار، وأما الآخريان فقد تكونان للعموم وشمول ذوي العقول، وقد تكونان للخصوص وإرادة البعض كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ﴾ [يُونس: الآية ٤٢] ﴿وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ﴾ [يُونس: الآية ٤٣] فجمع الضمير نظراً إلى المعنى وإفراده نظراً إلى اللفظ. ل.

هذا مراعى لأن عتق كل معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره. فكل واحد بهذا الاعتبار بعض) أي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع. فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض. بخلاف[٣٢] من شئت. فإن المخاطب إن شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة فيه. فيبطل التبعيض. وهذا الفرق والفرق الأخير في أي مما تفرّدت به.

(ومنها ما في غير العقلاء. وقد يستعار لمن يعقل فإن قال: إن كان ما في بطنك غلاماً فأنت حرة. فولدت غلاماً وجارية لم تعتق لأن المراد الكل. وإن قال: طلقي نفسك من ثلاث ما شئت، تطلق ما دونها. وعندهما ثلاثاً، وقد مر وجههما).

(ومنها[٣٣] كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر أدوات العموم. فإن دخل الكل على النكرة فلعموم الأفراد. وإن دخل[٣٤] على المعرفة فللمجموع، قالوا: عمومه على سبيل الانفراد، أي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره) وهذا إذا دخل على النكرة **(فإن قال: كل من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا[٣٥] من النفل. فدخل عشرة معاً يستحق كل واحد نفلاً تاماً. إذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل أول بالنسبة إلى متخلّف. بخلاف من دخل. وهنا فرق آخر. وهو أن من دخل أولاً عامّ على سبيل البدل)** فإن هناك إذا دخل خمسة معاً لم يكن لهم شيء **(فإذا أضاف الكل إليه اقتضى عموماً آخر لئلا يلغو. فيقتضي العموم في الأول. فيتعدد الأول)** وهذا الفرق قد تفرّدت به أيضاً وتحقيقه

---

(٣٢) قوله: بخلاف من شئت إلخ: فإن الشائي واحد لا تعدد فيه.

(٣٣) قوله: ومنها كل إلخ: أي من أقسام العام بمعناه، دون صيغته، كلمة كل وهي من الأسماء اللازمة الإضافة. كشف.

(٣٤) قوله: وإن دخل على المعرفة فللمجموع: وهو بإحاطة الأجزاء، فالحاصل أن «كل» إن أضيفت إلى معرفة توجب إحاطة الأجزاء وإن أضيفت إلى نكرة توجب إحاطة الأفراد فيصحّ قول الرجل: «كل التفاح حامض» أي جميع أجزائه كذلك، ولا يصح «كل تفاح حامض» لحلوة بعض منه. ك.

(٣٥) قوله: كذا من النفل: هو ما يعطيه الإمام زائداً على سهم الغنيمة. ن.

أن الأول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة إلى كل واحد ممن هو غيره. ففي قوله: من دخل هذا الحصن أولاً يمكن حمل الأول على هذا المعنى، وهو معناه الحقيقي. أما في قوله: كل من دخل أولاً فلفظ كل دخل على قوله: من دخل أولاً، فاقتضى التعدُّد في المضاف إليه وهو من دخل أولاً. فلا يمكن حمل الأول على معناه الحقيقي لأن الأول الحقيقي لا يكون متعدداً. فيراد معناه المجازي. وهو السابق بالنسبة إلى المتخلّف (**وجميع**[٣٦] **عمومه على سبيل الاجتماع. فإن قال: جميع من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا، فدخل عشرة معاً فلهم نفل واحد. وإن دخلوا فُرادى يستحق الأول. فيصير مستعاراً لكلّ**) كذا ذكره فخر الإسلام رحمه الله في أصوله. ويرد عليه أنه يلزم الجمع بين إرادة الحقيقة والمجاز. ولا يمكن أن يقال: إن اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة. وإن اتفق فرادى يحمل على المجاز لأنه في حال التكلم لا بد أن يراد أحدهما معيّناً. وإرادة كل منهما معيّناً تنافي إرادة الآخر فحينئذٍ يلزم الجمع بينهما.

فأقول: معنى قوله: إنه مستعار للكل، أن الكل الإفرادي يدل على أمرين، **أحدهما**: استحقاق الأول النفل سواء كان الأول واحداً أو جمعاً. **والثاني**: أنه إذا كان الأول جمعاً يستحق كل واحد منهم نفلاً تامّاً فها هنا يراد الأمر الأول. حتى يستحق الأول النفل سواء كان واحداً أو أكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الأمر الثاني. حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلاً واحداً. وذلك لأن هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن أولاً. فيجب أن يستحق السابق سواء كان منفرداً أو مجتمعاً ولا يشترط الاجتماع لأنه إذا أقدم الأول على الدخول فتخلُّف غيره عن المسابقة لا يوجب حرمان الأول عن استحقاق النفل. فالقرينة دالّة على عدم اشتراط الاجتماع. فلا يراد المعنى الحقيقي. وأيضاً لا دليل على أنه إذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلاً تاماً بل الكلام دالّ على أن

---

(٣٦) **قوله: وجميع عمومه على سبيل الاجتماع إلخ**: والفرق بين الكلمات الثلاثة أن كلمة «كل» توجب الإحاطة على سبيل الإفراد، وكلمة «من» توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الإحاطة قصداً، وكلمة «جميع» تخالفهما، لأنها توجب الإحاطة بصفة الاجتماع قصداً. ك.

للمجموع نفلاً واحداً. فصار الكلام مجازاً عن قوله: إن السابق يستحق النفل سواء كان منفرداً أو مجتمعاً. فإذا دخل منفرداً أو مجتمعاً استحق لعموم[٣٧] المجاز. فالاستحقاق مجتمعاً ليس لأنه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز. وهذا بحث في غاية التدقيق.

(مسألة حكاية الفعل لا تعمّ[٣٨] لأن الفعل المحكي عنه واقع على صفة معيّنة نحو: صلّى النبي ﷺ في الكعبة. فيكون هذا في معنى المشترك. فليتأمّل فإنّ ترجح بعض المعاني فذلك. وإن ثبت التساوي فالحكم في البعض ثبت بفعله عليه السلام. وفي البعض الآخر بالقياس) وقال الشافعي رحمه الله: لا يجوز الفرض في الكعبة لأنه يلزم منه استدبار بعض أجزاء الكعبة. ويحمل فعله عليه السلام على النفل. ونحن نقول: لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض والنفل في أمر الاستقبال حالة الاختيار ثابت. فثبت الجواز في البعض الآخر قياساً **(وأما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عامٌّ لأنه نقل الحديث بالمعنى ولأن الجار عام)**.

جواب عن إشكال: وهو أن يقال: حكاية الفعل لما لم تعمّ فما روي أنّه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لا يدلّ على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكاً. **فأجاب:** بأن هذا ليس من باب حكاية الفعل، بل هو نقل الحديث بالمعنى. فهو حكاية عن قول النبي ﷺ: «الشفعة ثابتة للجار». ولأن سلّمنا أنه حكاية الفعل لكن الجار عامّ لأن اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كأنه قضى بالشفعة لكل جار.

---

(٣٧) قوله: لعموم المجاز: هو عبارة عن إرادة معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي فرداً منه. ق.

(٣٨) قوله: حكاية الفعل لا تعمّ إلخ: تحرير محل النزاع على ما صرّح به في أصول الشافعية: أنه إذا حكى الصحابي فعلاً من أفعال النبي عليه الصلاة والسلام بلفظ ظاهره العموم ـ مثلاً نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاماً أم لا، فذهب بعضهم إلى عمومه، لأن الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة أنه لا ينقل العموم إلَّا بعد علمه بتحقّقه، وذهب الأكثرون إلى أنه لا يعم، لأن الاحتجاج إنما هو بالمحكي لا الحكاية، والعموم إنما هو في الحكاية لا المحكي. ل.

(**مسألة: اللفظ الذي ورد بعد سؤال أو حادثة**[٣٩] **إما أن لا يكون مستقلاً، أو يكون. وحينئذ إما إن خرج مخرج الجواب قطعاً، أو الظاهر أنه جواب مع احتمال الابتداء أو بالعكس**) أي الظاهر أنه ابتداء كلام مع احتمال الجواب. (**نحو: ليس لي عليك كذا. فيقول: بلى، أو كان لي عليك كذا، فيقول: نعم**) هذا نظير غير المستقل (**ونحو: سهى النبي ﷺ فسجد. وزنى ماعز فرُجِم**) هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعاً. (**ونحو: تعال تغدّ معي. فقال: إن تغدّيت فكذا من غير زيادة**) هذا نظير المستقل الذي الظاهر أنه جواب (**ونحو: إن تغدّيت اليوم مع زيادة على قدر الجواب الواجب**) هذا نظير المستقل الذي الظاهر أنه ابتداء مع احتمال الجواب. ففي كل موضع ذكر لفظ «نحو» فهو نظير قسم واحد. (**ففي الثلاثة الأُوَل يحمل على الجواب**[٤٠] **وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملاً للزيادة على الإفادة. ولو قال: عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي رحمه لله يحمل على الجواب**) وهذا ما قيل: إنّ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا. فإن الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة[٤١] في حوادث خاصة.

فصل في حكم المطلق والمقيّد

(**حكم المطلق أن يجري على إطلاقه كما أن المقيّد على تقييده. فإذا وردا**)

---

(٣٩) **قوله: بعد سؤال أو حادثة** - يعني يكون له تعلق بذالك السؤال أو الحادثة - قوله: لا يكون مستقلاً: والمواد بغير المستقل ما لا يكون كلاماً مفيداً بدون اعتبار السؤال أو الحادثة مثل «نعم» و«بلى» فان نعم مقررة لكلام سابق موجب أو منفي استفهاماً أو خبراً و«بلى» مختص بايجاب النفي السابق استفهاماً أو خبراً فان قلت يلي على هذا أن لا يصح «بلى» اقراراً في جواب «أكان لي عليك كذا» و«نعم»... والجملة الثانية منفي ولا يقررها «نعم» قلت: إن العرف معتبر في أحكام الشرع والعرف حارٍ في اقامة كل واحد منها مقام الآخر فيكون اقراراً في جواب الايجاب والنفي استفهاماً وخبراً.

(٤٠) **قوله: يحمل على الجواب**: فيكون في «بلى ونعم» إقراراً بما قال المدعي ويختص السجدة بالسهو والرجم بالزنا.

(٤١) **قوله: تمسّكوا بالعمومات الواردة إلخ**: كآية الظهار نزلت في خولة. وجعلوا حكمها عاماً لكل مُظاهرٍ وآية اللعان نزلت في هلال بن أمين وآية السرقة في سرقة رداء صفوان وكقوله ﷺ أيما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شأن أم المؤمنين ميمونة بنت

أي المطلق والمقيّد (**فإن اختلف**[١] **الحكم لم يحمل المطلق على المقيّد إلَّا في مثل قوله: أعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة. فالإعتاق يتقيّد بالمؤمنة**) أي: إلَّا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم أحدهما حكماً غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور، فإن أحد الحكمين إيجاب الإعتاق. الثاني: نفي تمليك الكافرة. وهما مختلفان لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي إعتاقها ضرورة أن إيجاب الإعتاق يستلزم إيجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كأنه قال: لا تعتق عني رقبة كافرة، ثم هذا أوجب تقييد الأول، أي إيجاب الإعتاق بالمؤمنة.

(**وإن اتّحدَ**) أي: الحكم (**فإن اختلف الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل المطلق عندنا. وعند الشافعي رحمه الله يحمل**) سواء اقتضى القياس أو لا، (**وبعضهم زادوا: «إن اقتضى القياس»**) أي بعض أصحاب الشافعي رحمه الله زادوا

الحارث رضي الله تعالى عنها. مع أن الحكم المذكور من اللعان والسرقة والدباغة عام وليس بمخصوص بهلال بن أمية وميمونة بنت الحارث رضي الله تعالى عنهما وصفوان. فظهر أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لأن التمسك إنَّما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي أن يقتصر الحكم عليه وقد تمسك الصحابة رضي الله تعالى عنهم ومن بعدهم من الأئمة والفقهاء بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة فيكون اجماعاً على هذا الأصل يعني «أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب».

فصل في حكم المطلق والمقيّد

(١) **قوله: فإن اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيّد**: ضبط الفصل أنه إذا أورد المطلقُ والمقيّدُ لبيان الحكم، فإما أن يختلف الحكم أو يتَّحد، فإن اختلف فإن لم يكن أحد الحكمين موجباً لتقييد الآخر أُجرِي المطلق على إطلاقه والمقيّد على تقييده، مثل «أطعم رجلاً واكسُ رجلاً عارياً» وإن كان أحدهما موجباً لتقييد الآخر ـ بالذات ـ مثل «أعتِق عني رقبةً» ولا تعتق رقبةً كافرة، أو بالواسطة مثل «أعتق عني رقبة ولا تملكني رقبةً كافرة»، حُمل المطلق على المقيّد، وإن اتَّحد، فإما أن يكون منفياً أو مثبتاً، فإن كان منفياً فلا حمل، مثل «لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة» لإمكان الجمع بأن لا يعتق أصلاً، وإن كان مثبتاً فإما أن تختلف الحادثة أو تتحد فإن اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل،

أنه يحمل عليه إن اقتضى القياس حمله عليه **(وإن اتحدت)** أي الحادثة كصدقة الفطر مثلاً **(فإن دخلا على السبب نحو: أدوا عن كل حرّ وعبد. وأدُّوا عن كل حر وعبد من المسلمين)** أي: دخل النص المطلق والمقيّد على السبب. فإن الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل أحدهما على أن الرأس المطلق سبب هو قوله ﷺ «أدوا عن كل حرٍّ وعبد» ويدُلُّ الآخر على أن رأس المسلم سبب وهو قوله ﷺ: «أدُّوا عن كل حر وعبد من المسلمين». **(لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما. إذ لا تنافي في الأسباب)** أي يمكن أن يكون المطلق سبباً والمقيّد سبباً **(خلافاً له)** أي للشافعي رحمه الله يتعلّق بقوله: لم يحمل عندنا.

(وإن دخلا) أي المطلق والمقيّد **(على الحكم)** أي في صورة اتحاد الحادثة **(نحو: فصيام ثلاثة أيام مع قراءة ابن مسعود رضي الله عنه، وهي: ثلاثة أيام متتابعات)** فإن الحكم وجوب صوم ثلاثة أيام من غير تقييد بالتتابع، وفي قراءة ابن مسعود رضي الله عنه الحكم وجوب صوم ثلاثة أيام متتابعات **(يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما)** فإنّ المطلق يوجب إجزاء غير المتتابع. والمقيّد يوجب عدم إجزاءه. **(هذا إذا[٢] كان الحكم مثبتاً. فإن كان منفياً نحو: لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة. لم يحمل اتفاقاً[٣]. فلا تعتق أصلاً.)**

خلافاً للشافعي، وإن اتَّحدت فإما أن يكون الإطلاق والتقييد في السبب ونحوه أو لا، فإن كان، فلا حمل، «كوجوب نصفِ الصَّاع في صدقة الفطر» بسبب الرأس مطلقاً في أحد الحديثين، ومقيّداً في الآخر بالإسلام، وإلَّا يحمل المطلق على المقيّد بالاتفاق نحو قوله عليه السلام في حديث الأعرابي: «صم شهرين» وروي «صم شهرين متتابعين». ل.

(٢) **قوله: هذا إذا كان الحكم مثبتاً**: أي: حمل «المطلق» على «المقيد» عند اتحاد الحادثة والحكم في صورة دخولهما على الحكم.

(٣) **قوله: لم يحمل اتفاقاً إلخ**: لإمكان العمل بهما وعدم امتناع الجمع والحاصل: أن ورود المطلق مع المقيد يكون على وجوه ستة: **الأول**: وورودها في سبب حكم أو شرطه في حادثة، كنصين في صدقة الفطر «أدّوا عن كل حرٍّ وعبدٍ» و«أدّوا عن كل حرٍّ وعبدٍ من المسلمين» **الثاني**: ورودهما في حكم واحدٍ في حادثةٍ واحدة إثباتاً لا نفياً كما لو قبل في الظهار «أعتق رقبة» ثم قبل «أعتق رقبة مؤمنة» **الثالث**: وورودهم في حكمٍ واحدٍ في حادثةٍ واحدةٍ نفياً لا إثباتاً كما لو قيل «لا تعتق مدبراً» ثم قيل «لا

له أن المطلق ساكت(٤) **والمقيّد ناطق. فكان أولى)** فنقول (٥)في جوابه: نعم! إن المقيّد أولى، لكن إذا تعارضا، ولا تعارض إلَّا في اتحاد الحادثة والحكم. كما في ثلاثة أيام متتابعات **(ولأن القيد زيادة وصف يجري مجرى**

تعتق مدبراً كافراً» و**الرابع**: ورودهما في حكمين في حادثة واحدة مثل تقييد صوم الظهار بان يكون قبل المسيس وإطلاق إطعامه عن ذلك. **الخامس**: ورودهما في حكمين في حادثتين كتقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل وإطلاق الإطعام الإطعام في كفارة الظهار. و**السادس**: ورودهما في حكم واحد في حادثتين كعتق الرقبة فانها مطلقة في كفارة الظهار واليمين ومقيدة بالمؤمنة في كفارة القتل ففي الوجه «الثالث» و«الرابع» و«الخامس» لا يحمل المطلق على المقيد. . . الحمل على القسم الرابع واتفق اصحاب من الحنفية والشافعية على وجوب حمل المطلق على المقيد في الوجه «الثاني» واختلفوا في القسم «الأول» والأخير إلى «السادس» عند عامة أصحابنا لا يحمل في الأول وعند جميع أصحاب الشافعي وبعض أصحابنا يجب الحمل فيه من غير حاجة إلى قياس ونحوه واتفق اصحابنا على عدم حمل المطلق على المقيد في الوجه «السادس» وعند أصحاب الشافعي يجب حمل المطلق علة المقيد لكنهم اختلفوا فقال بعضهم يحمل بموجب الفقه من غير نظرٍ إلى قياسٍ ودليلٍ وقال بعضهم يحمل المطلق على المقيد بقياس ستجمع لشرائطه هذا هو الصحيح.

(٤) له أن المطلق ساكت الخ. استدل من أوجب عمل المطلق على المقيد في حادثة واحدة سواء كان القيد والاطلاق في السبب والشرط أو في الحكم بأن الحادثة إذا كانت واحدة كان الإطلاق والقيد في شيء واحد والشيء الواحد لا يجوز أن يكون مطلقاً ومقيداً، للتنافي فلا بد أن يجعل أحدهما أصلا ويبنى الآخر عليه والمطلق ساكت عن القيد لا يدل عليه ولا ينفيه، والمقيد ناطق به أي يوجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان أولى بأن يجعل أصلاً ويبنى المطلق عليه.

(٥) فنقول في جوابه الخ حاصل جوابه السؤال بالموجب أي نعم يكون أولى عند التعارض كما إذا دخل المطلق والمقيد في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لإمكان العمل بهما للقطع بأن الشارع لو قال أوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين: اوجبت اعتاق رقبة كيف كانت مسلمة أو كافرة فلم يكن الكلامان متعارضين، على أن لا نسلم قول المستدل: أن المطلق ساكت عن القيد بل هو دال على ثبوت الحكم فيه كما سيأتي.

الشرط فيوجب)[٦] أي نفي الحكم عند عدم الوصف (**النفي في المنصوص ونظيره كالكفارات مثلاً. فإنها جنس واحد**) دليل على المذهب الأخير وهو أنه يحمل إن اقتضى القياس وحاصله أن التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط. والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عمّا عداه عنده. وذلك لأن النفي لما كان مدلول النص المقيّد كان حكماً شرعياً. فثبت النفي بالنص في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس.

(**ولنا قوله**[٧] **تعالى**: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: الآية ١٠١]) فهذه الآية تدل على أن المطلق يجري على إطلاقه. فلا يحمل على المقيّد لأن التقييد يوجب التغليظ والمساءة كما في بقرة بني إسرائيل (**وقال ابن عباس**[٨] **رضي الله عنه: أبهموا ما أبهم الله تعالى واتّبعوا ما بيَّن الله**) أي اتركوه على إبهامه، والمطلق مبهم بالنسبة إلى المقيّد المعين. فلا يحمل عليه (**وعامة الصحابة رضي الله عنهم ما قيدوا أمهات النساء بالدخول الوارد في الربائب ولأن إعمال**

---

(٦) **قوله: فيوجب النفي في المنصوص**: وهو هٰهنا كفارة القتل، فكأنه قال تعالى في كفارة القتل: (فتحرير رقبة إن كانت مؤمنة) ويفهم منه أنها إن لم تكن مؤمنة لا يجوز في كفارة القتل، ويحمل عليه سائر الكفارات بطريق القياس لاشتراكها في كونها كفارة .ن.

(٧) **قوله: ولنا قوله تعالى**: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ﴾ الآية: معنى الآية أن لا تكثروا مسألة رسول الله ﷺ عن تكاليف شاقة إن أفتاكم بها وكلفها إياكم تغمكم وتشق عليكم فتقدموا على السؤال عنها، فظاهر الآية دليل على أن العمل بالإطلاق واجب لأن الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهي بهذا النص، فكان العمل بالظاهر وهو الإطلاق واجباً ومن الرجوع إلى القيد لتعرف حكم المطلق إقدام على هذا المنهي عنه لمن فيه من ترك الابهام فيما أبهم الله وهذا النهي ليس عن السؤال عن المجمل... لأن ذلك واجب، ولا يراد السؤال عما هو مفسر أو محكم. فعلم أن النهي ... عن السؤال عما هو ممكن العمل به مع نوع ابهام. اذ السؤال حينئذٍ يكون تعمقاً... ذالك لا يجوز والدليل عليه قوله عليه السلام: اتركوني ما تركتم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة مسألتهم عن أنبياءهم.

(٨) قوله: قال ابن عباس أبهموا الخ: حاصل كلام ابن عباس رضي الله عنهما أن أطلقوا الحرمة ما أطلق الله من أمهات النساء ولا تقيدوه بالدخول كما قيد في النص الوارد وفي الربائب، أي: واتبعوا ما بيّن الله من تقييد حرمة الربائب بالدخول بالأمهات كما قال عمر رضي الله تعالى عنه: أمُّ المرأة مبهمة في كتاب الله تعالى فأبهموها.

الدليلين واجب ما أمكن) فيعمل بكل واحد في مورده. إلَّا أن لا يمكن، وهو عند اتحاد الحادثة والحكم، فهذه الدلائل لنفي المذهب الأول، وهو الحمل مطلقاً.

فالآن يشرع في نفي المذهب الثاني، وهو الحمل إن اقتضى القياس بقوله: **(والنفي**(٩) **في المقيس عليه بناء على العدم الأصلي. فكيف يعدى)** جواب عمّا قالوا إنه يحمل عليه بالقياس فإنهم قالوا: النفي حكم شرعي. ونحن نقول: هو عدم أصلي. فإن قوله تعالى في كفارة القتل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النِّساء: الآية ٩٢] يدل على إيجاب المؤمنة وليس له دلالة على نفي الكافرة أصلاً. والأصل عدم إجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت إجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم إجزاء الكافرة على العدم الأصلي فلا يكون حكماً شرعياً، ولا بد في القياس من كون المعدى حكماً شرعياً. وتوضيحه: أن الأعدام على قسمين، **الأول**: عدم إجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم إجزاء الصلاة، والصوم وغيرهما. **والثاني**: عدم إجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة. **القسم الأول**: أعدام أصلية بلا خلاف. **والقسم الثاني**: مختلف فيه، فعند الشافعي رحمه الله حكم شرعي، وعندنا عدم أصلي بناء على أن التخصيص بالوصف دالّ عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فإنه لما قال الله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النِّساء: الآية ٩٢] فلو لم يقل «مؤمنة» لجاز تحرير الكافرة. فلما قال «مومنة» لزم منه نفي تحرير الكافرة. فيكون النفي مدلول النص، فكان حكماً شرعياً، ونحن نقول: أوجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة؛ لأنه إذا كان في آخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الآخر. ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض. فلا يكون إيجاب الرقبة ثم نفي الرقبة الكافرة بالنص المقيّد بل النص لإيجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الأصلي. كما في القسم الأول من الأعدام، وشرط القياس أن يكون الحكم المعدّى حكماً شرعياً لا عدماً أصلياً.

(ولا يمكن أن يعدّى القيد فيثبت العدم ضمناً) جواب إشكال مقدر، وهو أن

---

(٩) قوله: **والنفي في المقيس عليه**: جواب عما قالوا: «إنه يحمل عليه بالقياس». وهذا وجه أول من الوجوه الثلاثة لفساد القياس.

يقال: نحن نعدي القيد، وهو حكم شرعي لأنه ثابت بالنص فيثبت عدم إجزاء الكافرة ضمناً، إلَّا أنَّا نعدِّي هذا العدم قصداً، ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا: **(لأن القيد)** وهو قيد الإيمان مثلاً **(يدل على الإثبات في المقيّد)** أي يدلّ على إثبات الحكم في المقيّد وهو الإجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الإيمان **(والنفي**[١٠] **في غيره)** أي يدلّ على نفي الحكم، وهو نفي الإجزاء في الرقبة الكافرة. فيثبت أن القيد يدلّ على هذين الأمرين **(الأول)** وهو إجزاء المؤمنة **(حاصل في المقيس)** وهو كفارة اليمين **(بالنصّ المطلق)** وهو قوله تعالى: ﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المَائدة: الآية ٨٩] **(فلا يفيد تعديته، فهي)** أي التعدية **(في الثاني فقط. فتعدية القيد تعدية العدم بعينها)** أي بعين تعدية العدم **(وإن كانت غيرها فهي مقصودة منها)** أي وإن كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد. وحاصل هذا الكلام أن تعدية القيد هي عين تعدية العدم وإن سلّم أن مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد. فبطل قوله: نحن نعدّي القيد، فيثبت العدم ضمناً، بل العدم يثبت قصداً، وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس. **(فتكون)** أي تعدية القيد **(لإثبات ما ليس بحكم شرعي)** وهو عدم إجزاء الرقبة الكافرة، فإنه عدم أصلي **(وإبطال**[١١] **الحكم الشرعي)** وهو إجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين **(الذي دلّ عليه المطلق)** وهو قوله تعالى في كفارة اليمين: ﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المَائدة: الآية ٨٩] **(وكيف**[١٢] **يقاس مع ورود النص)** فإن شرط القياس أن لا يكون في المقيس نصّ دال على الحكم المعدّى أو على عدمه. **(وليس حمل المطلق على المقيّد كتخصيص العام كما زعموا ليجوز بالقياس)** هذا جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز

---

(١٠) قوله: **والنفي في غيره**: في العبارة تسامح، والمقصود أنه لمَّا ذكر القيد، فُهِمَ أن إجزاء الكافرة باقٍ على العدم الأصلي. ل.

(١١) قوله: **وإبطال الحكم الشرعي**: هذا وجه ثانٍ لفساد القياس في حمل المطلق على المقيّد.

(١٢) قوله: **وكيف يقاس مع ورود النص**: هذا وجه ثالث لفساد القياس، لوجود النص في المقيس، وهو مطلق دال على إجزاء المقيّد وغيره.

حمل المطلق على المقيّد إن اقتضى القياس حمله، وهو أن دلالة العام على الأفراد فوق دلالة المطلق عليها. لأن دلالة العام على الأفراد قصدية. ودلالة[١٣] المطلق عليها ضمنية. والعام يخصّ بالقياس اتفاقاً بيننا وبينكم، فيجب أن يقيد المطلق بالقياس عندكم أيضاً. فأجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقاً بقوله: **(لأن التخصيص بالقياس إنما يجوز عندنا إذا كان العام مخصوصاً بقطعي، وهنا يثبت القيد ابتداء بالقياس، لا أنه قيد أولاً بالنص ثم بالقياس، فيصير القياس هنا مبطلاً للنص)** فالحاصل أنّ العام لا يختص بالقياس عندنا مطلقاً بل إنما يخص إذا خص أولاً بدليل قطعي. وفي مسألة حمل المطلق على المقيّد لم يقيّد المطلق بنص أوّلاً، حتى يقيّد ثانياً بالقياس، بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس، فلا يكون كتخصيص العام. **(وقد قام الفرق بين الكفارات، فإن القتل من أعظم الكبائر)** لما ذكر الحكم الكلي وهو أن تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل إلى هذه المسألة الجزئية وذكر فيها مانعاً آخر يمنع القياس. وهو أن القتل من أعظم الكبائر، فيجوز أن يشترط في كفارته الإيمان ولا يشترط فيما دونه[١٤] فإن تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية **(لا يقال: أنتم قيّدتم[١٥] الرقبة بالسلامة)** هذا إشكال أورده علينا في المحصول، وهو أنكم قيدتم المطلق في هذه المسألة، فأجاب بقوله: **(لأن المطلق لا يتناول ما كان ناقصاً في كونه رقبة. وهو فائت جنس المنفعة، وهذا ما قال علماؤنا رحمهم الله: المطلق[١٦] ينصرف إلى الكامل)** أي

---

(١٣) قوله: ودلالة المطلق عليها ضمنية: لأن القصد منه إلى نفس الحقيقة، إلى حصة غير معينة متحملة لحصص كثيرة، والمراد أن دلالته على أفراده على سبيل البدل دون الشمول. ل.

(١٤) قوله: ولا يشترط فيما دونه: وهي كفارة اليمين والظهار.

(١٥) قوله: قَيَّدتُمُ الرقبة بالسلامة: أي ما تكون سليمةً عن العيب، كالزَّمِنِ والأعمى وأمثالهما.

(١٦) قوله: المطلق ينصرف إلى الكامل: ولنا في هذا المقام ضابطتان، **إحداهما** «أن المطلق يجري على إطلاقه»، **والثانية**: «أن المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل»، فالأول في حق الأوصاف، كالإيمان والكفر، والثاني في حق الذات، أي «الفرد الكامل» في حق الذات أي «الأعضاء»، فيخرج الزَّمِن والأعمى وغيرهما. ن.

الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم (**كالماء المطلق لا ينصرف إلى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييداً. ولا يقال: أنتم قيّدتم قوله عليه السلام في خمس من الإبل زكاة بقوله عليه السلام: «في خمس من الإبل السائمة زكاة» مع أنهما**[١٧] **دخلا في السبب**) والمذهب عندكم أنّ المطلق لا يحمل على المقيّد وإن اتّحد الحادثة إذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر (**وقيّدتم**[١٨] **قوله تعالى**: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْۚ﴾ [البقرة: الآية ٢٨٢] **بقوله**: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطّلَاق: الآية ٢] **مع أنهما في**[١٩] **حادثتين**) قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطّلَاق: الآية ٢]، فأجاب عن الإشكالين المذكورين بقوله: (**لأن قيد الإسامة إنما يثبت بقوله عليه السلام: «ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة». والعدالة بقوله تعالى**: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ﴾ [الحجرات: الآية ٦]).

فصل في حكم المشترك

(**التأمل فيه حتى يترجّح أحد معانيه. ولا يستعمل**[١] **في أكثر من معنى واحد لا حقيقة**[٢] **لأنه لم يوضع للمجموع**). اعلم أن الواضع لا يخلو إما أن وضع

---

(١٧) **قوله: مع أنهما دَخَلا في السبب**: لأن الإبل سبب الزكاة، والأول مطلق، والثاني مقيّد بالإسامة، وحاصل الإيراد أنكم قد حملتم المطلق هٰهنا على المقيّد حتى قلتم لا تجب الزكاة في غير السائمة. ن.

(١٨) **قوله: وقيدتم إلخ**: حتى شرطتم العدالة في الإشهاد مطلقاً.

(١٩) **قوله: في حادثتين**: لأن النص الأول وارد في حادثة الدين، والثاني في باب الرجعة في الطلاق. ن.

فصل في حكم المشترك

(١) **قوله: ولا يستعمل في أكثر من معنى واحد**: تحرير محل النزاع: أنه هل يصح أن يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه أو معانيه بأن يتعلّق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو المجموع بأن يقال: «رأيت العين ويراد به الجارية والباصرة». ل.

(٢) **قوله: لا حقيقةً**: سيأتي معطوفة: ولا مجازاً، أي أن يكون أحدهما حقيقة

المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر أو لكل منهما مع الآخر أي للمجموع أو لكل[٣] منهما مطلقاً. فإن كان الأول فلا يجوز أن يراد به أحدهما مع الآخر، والثاني غير واقع لأن الواضع لم يضعه للمجموع. وإلَّا لم يصح استعماله في أحدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة. لكن هذا صحيح اتفاقاً، وأيضاً على تقدير[٤] الوقوع استعماله يكون استعمالاً في أحد المعنيين. وإن وجد الأول أو الثابت يثبت[٥] المدّعى لأن الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى.

فكل وضع يوجب أن لا يراد باللفظ إلَّا هذا المعنى الموضوع له ويوجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر. ومن عرف[٦] سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين. فقوله: لأنه لم يوضع للمجموع إشارة إلى ما ذكرنا أن المشترك إنما يصح استعماله في المعنيين إذا كان موضوعاً للمجموع. ووضعه للمجموع منتفٍ أما على التقديرين الآخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا.

(ولا مجازاً لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز) فإن اللفظ إن استعمل في أكثر من معنى واحد بطريق المجاز فقد استعمل في معناه الحقيقي، فيلزم أن يكون اللفظ الواحد مستعملاً في المعنى الحقيقي والمجازي معاً، وهذا لا يجوز.

والآخر مجازاً.

(٣) قوله: لكل منهما مطلقاً: أي مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر مجازاً.

(٤) قوله: على تقدير الوقوع استعماله إلخ: أي إن منع الملازمة مستنداً بأنه يجوز أن يكون موضوعاً لكل واحد من المعنيين كما أنه موضوع للمجموع، فجوابه أن استعماله في المجموع حينئذ يكون استعمالاً في أحد المعاني ولا نزاع في صحته. ل.

(٥) قوله: يثبت المدعي: إما على الأول فظاهر، وإما على الثاني (أي: الثالث) فلأن الوضع إلخ. ل.

(٦) قوله: من عرف سبب وقوع الاشتراك إلخ: لأن سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين، إما ابتداء إن كان الواضع هو الله تعالى ومعناه عندنا أن لا دخل في الوضع للعباد، وإما لقصد الإبهام أو الغفلة عن الوضع الأول أو لاختلاف الواضعِين إن كان غيره. ل.

(فإن قيل: يصلون على النبي ﷺ الآية، والصلاة من الله الرحمة، ومن الملائكة الاستغفار، قلنا: لا اشتراك لأن سياق الكلام لإيجاب[٧] **الاقتداء. فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع، لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر**[٨] **الصفات لا بحسب الوضع)** اعلم أن المجوّزين تمسّكوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ﴾ [الأحزَاب: الآية ٥٦] فإن الصلاة من الله الرحمة، ومن الملائكة الاستغفار، وقد أوردوا على هذه الآية من قبلنا إشكالاً فاسداً، وهو أن هذا ليس من المتنازع فيه، فإن الفعل متعدد لتعدد الضمائر، فكأنه كرّر لفظ يصلِّي. وأجابوا عن هذا بأن التعدُّد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج إلى هذا. وهذا الإشكال من قبلنا فاسد لأنَّا لا نجوز في مثل هذه الصورة أي في صورة تعدُّد الضمائر أيضاً، فيكون الآية من المتنازع فيه. والجواب الصحيح لنا أن في الآية لم يوجد استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد لأن سياق الآية لإيجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى. وملائكته في الصلاة على النبي عليه السلام، فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع، لأنه لو قيل: الله يرحم النبي وملائكته يستغفرون له يا أيها الذين آمنوا ادعوا له، لكان هذا الكلام في غاية الركاكة[٩]، فعلم أنه لا بد من اتحاد معنى الصلاة سواء كان معنى حقيقياً أو معنى مجازياً. أما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد ـ والله أعلم ـ أنه تعالى يدعوا ذاته بإيصال الخير إلى النبي ﷺ ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة، فالذي قال: إن الصلاة من الله الرحمة فقد أراد هذا المعنى لا أن الصلاة وُضِعت للرحمة، كما ذكر في قوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المَائدة: الآية ٥٤] أن المحبة من الله تعالى إيصال الثواب، ومن العبد الطاعة، وليس المراد أن المحبة مشتركة من حيث الوضع، بل المراد أنه أراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك، ومن العبد هذا. وأما المجازي

---

(٧) **قوله: لإيجاب الاقتداء**: أي لإيجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلاة على النبي عليه السلام.

(٨) **قوله: كسائر الصفات**: كالمحبة مثلاً فإنها من الله تعالى «الرحمة» ومن العبد «الطاعة».

(٩) **قوله: في غاية الركاكة**: لأن إيجاب الاقتداء إنما هو بالحث والتحريض على ما صدر عن المقتدى به، إذ لا إيجاب اقتداء في مثل «فلان يصلي فاقرؤوا القرآن». ل.

فكإرادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام، ثم إن اختلف ذلك المعنى لأجل اختلاف الموصوف فلا بأس به، ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع. ولما[١٠] بيَّنوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند إليه يفهم منه أن معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف، لا أن معناه مختلف وضعاً، وهذا جواب حسن تفردت به. وتمسكوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [الحَجّ: الآية ١٨] الآية، حيث نسب السجود إلى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب والأرض. فما نسب إلى غير العقلاء يراد به[١١] الانقياد، لا وضع الجبهة على الأرض. وما نسب إلى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الأرض، فإن قوله تعالى: ﴿وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحَجّ: الآية ١٨] يدل على أن المراد بالسجود المنسوب إلى الإنسان هو وضع الجبهة على الأرض، إذ لو كان المراد الانقياد لما قال: ﴿وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحَجّ: الآية ١٨] لأن الانقياد شامل لجميع الناس.

أقول: تمسكهم بهذه الآية لا يتم إذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا «أن الانقياد شامل لجميع الناس» باطل، لأن الكفار لا سيّما المنكرين منهم لم يمسهم الانقياد أصلاً. وأيضاً لا يبعد أن يراد بالسجود وضع الرأس على الأرض في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات إلَّا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والأعضاء يوم القيامة مع أن محكم التنزيل ناطق بهذا، وقد صح أن النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسرَاء: الآية ٤٤] يحقِّق أن المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى. فإن قوله: ﴿لَّا تَفْقَهُونَ﴾ [الإسرَاء: الآية ٤٤] لا يليق بهذا، فعُلم أن وضع الرأس خضوعاً لله تعالى غير ممتنع من الجمادات، بل هو كائن لا ينكره إلَّا منكر خوارق العادات.

---

(١٠) **قوله: ولما بينوا اختلاف المعنى إلخ**: يعني أن ذكر اختلاف المسند إليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا: «الصلاة من الله تعالى رحمة، ومن الملائكة استغفار، ومن الناس دعاء»، مشعر بأن معنى الصلاة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف، ولا يدل على أنها موضوعة لمعان مختلفة بأوضاع متعددة ليلزم الاشتراك. ل.

(١١) **قوله: يُراد به الانقياد**: وهو امتثال أوامر التكاليف ونواهيها، أو امتثال حكم التكوين والتسخير.

(التقسيم[١] الثاني في استعمال اللفظ في المعنى: فإن استعمل فيما وضع له) يشمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي **(فاللفظ[٢] حقيقة)** أي بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية، فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول إليه من حيث الشرع. وفي المنقول عنه من حيث اللغة. وإنما قال: فاللفظ حقيقة لأن بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى. إما مجازاً وإما على أنه من خطأ العوام **(وإن استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز)** أي وإن استُعْمِل في غير ما وضع له بحيثية مّا، سواء كان من حيث اللغة ونحوها، فمجاز بالحيثية التي يكون بها غيرما وضع له، فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الأول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ الواحد يمكن أن يكون حقيقة ومجازاً بالنسبة إلى المعنى الواحد لكن من جهتين **(أو، لا لعلاقة فمرتجل، وهو حقيقة أيضاً للوضع الجديد)** فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعاً. فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب[٣] الوضع الثاني **(وأما المنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الأول حتى هجر[٤] الأول. وهو حقيقة في الأول مجاز في الثاني من حيث اللغة. وبالعكس)** أي حقيقة في الثاني مجاز في الأول **(من حيث الناقل. وهو إما الشرع أو العرف أو الاصطلاح.**

التقسيم الثاني

(١) **قوله: التقسيم الثاني**: أي من التقسيمات الأربعة وهو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى.

(٢) **قوله: فاللفظ حقيقة**: إنهم صرّحوا بأن لا حقيقة ولا مجاز قبل الاستعمال، ثم بعد الاستعمال يوصف بهما اللفظ في إطلاقه على المعنى، إلَّا أنهم يقولون معنى حقيقي ومجازي فهو شائع في عبارة العلماء لعلاقة الملابسة. ش.

(٣) **قوله: بسبب الوضع الثاني**: لمّا كان التقسيم المشهور وهو أن اللفظ إذا تعدّد مفهومه فإن لم يتخلّل بينهما نقل «فمشترك» وإن تخلّل فإن لم يكن النقل لمناسبة «فمُرْتَجَلٌ»، وإن كان فإن هُجِر المعنى الأول «فمنقول» وإلا ففي الأول «حقيقة» وفي الثاني «مجاز». موهماً أن كلاً من المنقول والمرتجل قسيم مقابل للحقيقة والمجاز، دفع ذلك ببيان أن المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجازٌ من جهة. ل.

(٤) **قوله: حتى هجر الأول**: بمعنى أنه لا يستعمل فيه حقيقة بالنسبة إلى ذلك الوضع.

ومنه ما غلب في بعض أفراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلاً، فمن حيث اللغة إطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة، لكن إذا خصّت به) أي خصت الدابة بالفرس **(مع رعاية المعنى)** أي المعنى الأول، وهو ما يدب على الأرض **(صارت مجازاً)** إذا أريد به غير ما وضع له، وهو ما يدب على الأرض مع خصوصية الفرس، ومن حيث العرف صارت كأنها موضوعة له ابتداء، لأنها لمّا خصت به فكأنه لم يراع المعنى الأول، فصارت اسماً له. **(فظهر أن اعتبار المعنى الأول فيه)** وهو ما يدب **(ليس لصحة إطلاقه)** أي المنقول **(عليه)** الضمير يرجع إلى المعنى الأول. ويراد بالمعنى الأول الأفراد التي يوجد فيها المعنى الأول **(كما في الحقيقة)** فإن في الحقيقة إنما يعتبر المعنى ليصحّ إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى **(ولا لصحة إطلاقه)** أي المنقول **(على المعنى الثاني)** وهو ما يدبّ مع خصوصية الفرس **(كما في المجاز)** فإن في المجاز إنما يعتبر المعنى الأول وهو المعنى الحقيقي ليصح إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى. واللازم هو المعنى الثاني **(بل لترجيح هذا الاسم على غيره)** أي اعتبار المعنى الأول في الاسم المنقول إنما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الأسماء **(في تخصيصه بالمعنى الثاني)** أي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني. والمراد[٥] بالترجيح الأولوية. فعلم بهذا أن الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر، وقد يعتبر كالقارورة والخمر، واعتبار المعنى الأول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والأولوية لا لصحة الإطلاق وإلّا يلزم أن يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجري القياس في اللغة، فلا يقال: إن سائر الأشربة خمر لمعنى مخامرة العقل، فإن معنى المخامرة، ليس مراعًى في الخمر لصحة إطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة، بل لأجل المناسبة والأولوية، ليضع الواضع لهذا المعنى لفظاً مناسباً له. فاحفظ هذا البحث فإنه بحث شريف بديع لم تزلّ أقدام من سوغ القياس في اللغة إلّا للغفلة عنه. **(فيطلق الأسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازاً، بخلاف الدابة والصلاة)** أي لما علم أن اعتبار المعنى الأول في المجاز

---

(٥) **قوله: والمراد بالترجيح إلخ**: أي ليس المراد بالترجيح أنه لا يجوز وضع مثل هذا اللفظ لهذا المعنى بل «الأولوية» فقط.

إنما هو لصحة إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الأول واعتبار المعنى الأول في المنقول ليس لصحة الإطلاق فيصحّ إطلاق الأسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة. ولا يصح[٦] إطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب، ولا يصح إطلاق اسم الصلاة شرعاً على كل دعاء. (**وثبت[٧] أيضاً أن الحقيقة إذا قلّ استعمالها صارت مجازاً والمجاز إذا كثر استعماله صار حقيقة**).

(**ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز إن كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد منه فصريح[٨] وإلَّا فكناية. فالحقيقة التي لم تهجر صريح، والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية. والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير غالب كناية**).

اعلم أن الصريح والكناية اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي، والذين هما قسما المجاز صريح وكناية في المعنى المجازي (**وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له**) أي لمعناه الموضوع له (**وهي لا تنافي إرادة الموضوع له. فإنه استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما في طويل النجاد**) فإنه استعمل في الموضوع له. لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طويل القامة، وطول القامة ملزوم لطول النجاد (**بخلاف المجاز فإنه استعمل في غير ما وضع له فينافي إرادة الموضوع له**).

(**ثم كل من الحقيقة والمجاز إما في المفرد وقد مرّ تعريفهما، وإما في الجملة فإن نسب المتكلم الفعل إلى ما هو فاعل «عنده» فالنسبة حقيقية. وإن نسب[٩] إلى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب إليه فالنسبة مجازية نحو أنبت الربيع البقل**) فقوله: عنده، أي عند المتكلم.

---

(٦) **قوله: ولا يصح إطلاق الدابَّة إلخ**: لأن اسم الدابَّة خُصَّ في العرف للفرس ولا يطلق عليه باعتبار معنى الدبيب كما هو كذلك من حيث اللغة.

(٧) **قوله: وثبت أيضاً إلخ**: هذا الثبوت إنما يظهر إذا أُريد من الهجر الغلبة، وأما إذا أريد به معناه الظاهر كما هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله، فلا.

(٨) **قوله: فصريح إلخ**: يعني أن الصريح والكناية من أقسام الحقيقة كما أن المرتجل والمنقول من أقسامها.

(٩) **قوله: وإن نسب إلى غيره لملابسة إلخ**: الملابسة هي الارتباط والتعلّق، وللفعل ملابسات مختلفة يلابس الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان والمكان والسبب.

اعلـم أن بعض العلماء قالوا إلى ما هو فاعل «في العقل»، لكن صاحب المفتاح قال إلى ما هو فاعل «عنده». حتى لو قال الموحّد أنبت الربيع البقل يكون الإسناد مجازياً، لأن الفاعل عنده هو الله تعالى. وإن قال الدهري: أنبت الربيع البقل فقد أسند الفعل إلى ما هو فاعل عنده، فالإسناد حقيقي مع أن الربيع ليس فاعلاً في العقل وهو كاذب في هذا الكلام. كما إذا قال رجل: «جاءني زيد» مريداً معناه الحقيقي، والحال أنه لم يجئ فلكلامه حقيقة مع أنه كاذب. فالمراد من الفاعل عنده ما يريد إفهام المخاطب أنه فاعل عنده، حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب.

فصل: في أنواع علاقات المجاز

(**فصل**) هذا الفصل في أنواع علاقات[(١)] المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة، لكني أوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي (**إذا أطلقت لفظاً على مسمى**)[(٢)] هذا يشمل إطلاق اللفظ على المعنى وإطلاق اللفظ على أفراد ما يصدق عليه المعنى. وكان ينبغي أن يقول[(٣)] فإن أردت عين الموضوع له فحقيقة، لكن لم يذكر هذا القسم، وذكر ما هو بصدده وهو أنواع المجازات فقال: (**وأردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي إن حصل له**) أي لذلك المسمّى (**بالفعل في بعض الأزمان فمجاز باعتبار**[(٤)] **ما كان أو باعتبار**[(٥)] **ما يؤول**) المراد ببعض الأزمان

فصل في أنواع علاقات المجاز

(١) **قوله: علاقات المجاز**: العلاقة «ما ينتقل الذهن بواسطته عن محل المجاز إلى الحقيقة»، وضَبَطَها المصنّف في تسعة «الكون، والأول، والاستعداد، والمقابلة، والجزئية، والحلول، والسببية، والشرطية، والوصفية».

(٢) **قوله: مسمّى**: مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى، ومن حيث يحصل منه مفهوماً، ومن حيث وضع له اسم مسمّى، إلَّا أن المعنى قد يُخصّ بنفس المفهوم دون الأفراد، والمسمى يعمّهما فيقال لكل من زيد وبكر «مسمى الرجل»، ولا يقال: إنه معناه، فلذا قال: على مسمّى ولم يقل على معنى.

(٣) **قوله: كان ينبغي أن يقول إلخ**: أي بعد المتن المذكور.

(٤) **قوله: باعتبار ما كان**: نحو: آتوا اليتامى أموالهم إذا بلغوا.

(٥) **قوله: باعتبار ما يؤول**: نحو: ﴿أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾ [يُوسُف: الآية ٣٦].

الزمان المغاير للزمان الذي وضع[٦] اللفظ للحصول فيه. وإنما لم يقيّد في المتن بعض الأزمان بهذا القيد لأن التقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع أن المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى. فإن كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملاً فيما وضع له والمقدّر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه **(أو بالقوة فمجاز بالقوة. كالمسكر لخمر أريقت وإن لم يحصل له أصلاً)** أي لا بالفعل ولا بالقوة **(فلا بد أن تريد معنى لازماً لمعناه الوضعي ذهناً)** أي ينتقل الذهن من الوضعي إليه والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط أن يلزم من تصوره تصوره. كالبصير إذا أطلق على الأعمى، وكالغائط على الحدث. **(وهو)** أي اللازم الذهني **(إما ذهني محض)** إن لم يكن بينهما لزوم في الخارج **(كتسمية الشيء باسم مقابله)** كما يطلق البصير على الأعمى **(أو منضم إلى العرفي)** إن كان بينهما لزوم في الخارج أيضاً لكن بحسب عادات الناس **(كالغائط)** فإنه لمّا وقع في العرف على قضاء الحاجة في المكان المطمئنّ حصل بينهما ملازمة عرفية. فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحلّ إلى الحال. فيكون ذهنياً منضماً إلى العرفي **(أو الخارجي)** أي يكون الذهني منضماً إلى الخارجي إن كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين **عرفياً وخلقياً**، فسمّي الأول عرفياً، والثاني خارجياً.

(وحينئذ) أي إذا كان اللزوم الذهني منضماً إلى العرفي أو الخارجي **(إما أن يكون أحدهما جزء الآخر كإطلاق اسم الكل على الجزء أو بالعكس كالجمع للواحد)** وهو نظير إطلاق اسم الكل على الجزء **(والرقبة للعبد)** نظير إطلاق اسم الجزء على الكل **(أو خارجاً[٧] عنه)** عطف على قوله: جزء الآخر **(وحينئذ إمّا أن لا يكون[٨] اللازم صفة للملزوم. وهو)** أي اللزوم **(إما بحصول أحدهما على**

---

(٦) **قوله: وضع اللفظ إلخ**: أي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان.

(٧) **قوله: خارجاً عنه**: معناه أن يكون كل واحد منهما خارجاً عن الآخر.

(٨) **قوله: لا يكون اللازم صفةً للملزوم إلخ**: المراد باللازم المعنى المجازي، وبالملزوم المعنى الحقيقي، وباللزوم هٰهنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك.

الآخر كإطلاق اسم المحل على الحال أو بالعكس. وإما بالسببية كإطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث) أي النبت **(وبالعكس كقوله تعالى:** ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ رِزْقًاۚ﴾ [غافر: الآية ١٣] **وهذا يحتمل العكس أيضاً)** أي قوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ رِزْقًاۚ﴾ [غافر: الآية ١٣] يحتمل إطلاق اسم السبب على المسبب **(لأن الرزق سبب غائي للمطر. وإما بالشرطية كقوله تعالى:** ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْۚ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣] **أي صلواتكم)** هذا نظير إطلاق الشرط على المشروط **(وكالعلم على المعلوم)** هذا نظير إطلاق المشروط على الشرط **(أو يكون[٩] صفة، وهو الاستعارة وشرطها أن يكون الوصف بيِّناً كالأسد يراد به لازمه، وهو الشجاعة. فيطلق على زيد باعتبار أنه شجاع. وإذا عرفت أن مبنى المجاز على إطلاق اسم الملزوم على اللازم، والملزوم[١٠] أصل واللازم فرع فإذا كانت الأصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين. كالعلة[١١] مع المعلول الذي هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل. فإن الجزء تبع للكل)** أي بالنسبة إلى اللفظ الموضوع للكل. فإن الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل. فيصح أن يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له **(والكل محتاج إلى الجزء)** فيكون الجزء أصلاً، فيصح أن يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء، فإطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد، بل يجوز في صورة يستلزم[١٢] الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلاً، فإن الإنسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة. أما إطلاق اليد وإرادة الإنسان فلا يجوز. **(وكالمحل فإنه أصل بالنسبة إلى الحال)** لاحتياج

---

(٩) **قوله: أو يكون صفة**: أي اللازم صفة للملزوم، وهذا عطف على قوله: إما أن لا يكون اللازم صفة للملزوم.

(١٠) **قوله: الملزوم أصل إلخ**: من جهة أنّ منه الانتقال واللازم فرع من جهة أن إليه الانتقال.

(١١) **قوله: كالعلة مع المعلول**: فالعلة أصلٌ من جهة احتياج المعلول إليه، والمعلول المقصود أصلٌ من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية.

(١٢) **قوله: يستلزم الجزءُ الكلَّ**: ذكر المصنّف رحمه الله: أنّا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح أهل الجدل، بل مصطلح أهل الحكمة والبيان، وهم يعنون بالمستلزم «المستتبع» وباللازم «التابع».

الحال إلى المحل **(وأيضاً على العكس إذا كان المقصود هو الحال)** كالماء والكوز فإن المقصود من الكوز الماء، والمراد[١٣] بالحلول الحصول فيه، وهو أعمّ من حلول العرض في الجوهر.

(واعلم أن الاتصالات[١٤] المذكورة إذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز أيضاً كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة) أي ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والإجارة والوصية وغيرها أن هذه التصرفات على أي وجه شرعت، فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والإجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال. فإذا حصل اشتراك تصرفين في هذا المعنى تصح استعارة أحدهما للآخر **(كالوصية والإرث)** فإن كلًّا منهما استخلاف بعد الموت إذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين، فالحاصل أنه كما يُشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازمُ البيّنُ فكذلك في الشرعيات. واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصوره **(وكالسببية)** عطف على قوله: كالاتصال في معنى المشروع **(كنكاحه عليه السلام انعقد بلفظ[١٥] الهبة، فإن الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة. وذلك)** أي ملك الرقبة **(سبب[١٦] لهذا)** أي لملك المتعة فأطلق

---

(١٣) **قوله: والمراد بالحلول إلخ**: أشار المصنف إلى أنّا لا نعني بالحال والمحل المعنى المتعارف عند الحكماء (وهو اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير الأول ناعتاً والثاني منعوتاً كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة) بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر أو الجسم في المكان أو غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة.

(١٤) **قوله: الاتصالات المذكورة إلخ**: يعني كما يجوز المجاز في الأسماء اللغوية إذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الأسماء الشرعية إذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع، بأن يكون تصرفان شرعيّان يشتركان في وصف لازم بيِّن، أو يكون معنى أحدهما سبباً لمعنى الآخر.

(١٥) **قوله: عَقَدَ بلفظ الهبة**: كما تقول المرأة: «وهبتُ لك نفسي بكذا».

(١٦) **قوله: سبب لهذا**: أي موجب الملك المتعة إذا كان المحل قابلاً له، لأن لفظ الهبة وسائر ألفاظ التمليك وُضِعَ لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المتعة يثبت به تبعاً له فلهذا الاتصال صحّت الاستعارة. ك.

اللفظ الذي وضع لملك الرقبة وأريد به ملك المتعة **(وكذا نكاح غيره عندنا)** أي نكاح غير النبي عليه السلام ينعقد بلفظ الهبة عندنا إذا كانت المنكوحة حرّة حتى لو كانت أمّة يثبت الهبة **(وعند الشافعي رحمه الله لا ينعقد إلّا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى:** ﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾ [الأحزَاب: الآية ٥٠] **ولأنه عقد شرع لمصالح لا تحصى)** كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الإحصان والائتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر إلى غير ذلك مما يطول تعداده **(وغير هذين اللفظين)** أي غير لفظ النكاح والتزويج **(قاصر في الدلالة عليها)** أي على المصالح المذكورة.

(قلنا: الخلوص «في الحكم» وهو عدم وجوب المهر) أي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة بك. أما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب، وأيضاً يحتمل أن يكون المراد ـ والله أعلم بالصواب ـ: ﴿إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَٰجَكَ﴾ [الأحزاب: الآية ٥٠]، حال كونها ﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾ [الأحزاب: الآية ٥٠]، أي لا تحل أزواج النبي عليه السلام لأحد غيره كما قال الله تعالى: ﴿وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ﴾ [الأحزَاب: الآية ٦] **(لا «في اللفظ». فإن المجاز لا يختص بحضرة الرسالة عليه السلام وأيضاً تلك الأمور)** أي المصالح المذكورة **(ثمرات[١٧] وفروع. وبني النكاح للملك له عليها)** أي للزوج على الزوجة **(حتى يلزم المهر عليه عوضاً عن ملك النكاح والطلاق بيده إذ هو المالك)** أي لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجباً للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة. فإذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم أن وضع النكاح للملك له عليها **(وإذا صحّ بلفظين لا يدّلان على الملك لغةً فأولى أن يصحّ بلفظ يدل عليه وإنما يصح بهما)** أي بلفظ النكاح والتزويج **(لأنهما صارا علمين لهذا العقد)** جواب إشكال وهو أن يقال: لما قلت إن النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي أن لا يصح النكاح بهما، فأجاب بأنه إنما يصح بهما لأنهما صارا علمين لهذا العقد. أي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد، ولا يجب في

(١٧) **قوله: ثمرات وفروع**: يعني أن المصالح المذكورة ليست مأخوذة في مفهوم النكاح، لأنه مشروع لأمر واحد وهو ملك المتعة وما وراءه من فروع النكاح وثمراته.

الأعلام رعاية المعنى اللغوي **(وكذا ينعقد)** أي النكاح **(بلفظ البيع لما قلنا)** من طريق المجاز، فإن البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة. والجملة عطف على قوله: وكذا نكاح غيره عندنا.

(فإن قيل: ينبغي أن يثبت العكس أيضاً بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب) أي ينبغي أن يصح إطلاق اسم النكاح وإرادة البيع والهبة بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب فإن النكاح وضع لملك المتعة، فيذكر ويراد به ملك الرقبة **(قلنا: إنما كان كذلك)** أي إنّما يصح إطلاق المسبب على السبب **(إذا كان)** أي السبب **(علّة(١٨) شرّعت للحكم)** أي لذلك المسبب، أي يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب **(كالبيع للملك مثلاً، فإن الملك يصير كالعلة الغائية له، فإن قال: إن(١٩) ملكت عبداً فهو حرٌّ أو قال: إن اشتريت فشراه متفرقاً يعتق في الثاني لا في الأول)** رجل قال: إن ملكت عبداً فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط، وهو ملك

---

(١٨) قوله: إذا كان السبب علة إلخ: حاصله: أن الاستعارة بالاتصال ذاتاً على نوعين، **أحدهما** الاستعارة بين العلة والحكم، **والثاني** الاستعارة بين السبب المحض والحكم. **فالأول** يجوز فيه الاستعارة من الطرفين حتى جاز ذكر العلة وإرادة الحكم، وكذا عكسه، لتحقُّق الاتصال من الجانبين، لأن كل واحد منهما مفتقر إلى الآخر، إذ الحكم لا يثبت إلّا بعلة، والعلة لم تُشرع إلّا لحكمها، **والثاني** يصلح طريقاً للاستعارة من أحد الطرفين، فيجوز ذكر السبب وإرادة الحكم، دون عكسه، لأن المسبّب مفتقر إلى السبب فيصلح ذكر السبب وإرادة ما هو من لوازمه تقديراً، وهو المسبّب، وأما السبب فمستغن في ذاته عن المسبّب، فلا يصير السبب متصلاً بالمسبّب ولازماً له، فكيف يتحقق الاستعارة، فلا يجوز المسبّب للسبب إلا إذا كان المسبب مختصاً بالسبب كقوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾ [يُوسُف: الآية ٣٦] أي عنباً.

(١٩) قوله: إن ملكتُ عبداً إلخ: إنما وضع المسألة في عبد منكّر، لأنه إذا كان عقد اليمين على ملك عبد بعينه أو شراء عبد بعينه والمسألة بحالها يعتق النصف الآخر في الفصلين، لعدم الافتقار إلى الاجتماع، لكونه معرّفاً بالإشارة. وهذا تفريع وتمثيل لصحة إطلاق المسبب على السبب إذا كان السبب علّة مشروعة للحكم والمسبب حكماً مقصوداً منه بمنزلة العلّة الغائية. ف.

العبد. فإنه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد. وإن قال: إن اشتريت عبداً فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر يعتق هذا النصف لأنه بعد شراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد، ويقال عرفاً: إنه مشترٍ للعبد. وهذا بناء على أن إطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف إنما هو بطريق الحقيقة. أما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي، لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية، ولفظ المشتري من هذا القبيل. فإنه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشترياً عرفاً فصار منقولاً عرفياً، أما لفظ المالك فلا يطلق[٢٠] بعد زوال الملك عرفاً. ففي قوله: إن ملكت، يراد به الحقيقة اللغوية. وفي قوله: إن اشتريت، يراد به الحقيقة العرفية.

والمسألة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسألة التي تأتي، وهو قوله: (**فإن قال: عنيت بأحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف**) يعني في صورة إن ملكت عبداً فهو حر إن قال عنيت بالملك الشراء بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانةً وقضاءً لأن العبد لا يعتق في قوله: إن ملكت. ويعتق في قوله: إن اشتريت، فقد عني ما هو أغلظ عليه. وفي قوله: إن اشتريت، إن قال: عنيت بالشراء الملك بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانةً لا قضاء لأنه أراد تخفيفاً.

(**أما إذا كان سبباً محضاً**) هذا الكلام يتعلّق بقوله: إنما كان كذلك إذا كان علة (**فلا ينعكس**) أي لا يصح إطلاق اسم المسبب على السبب (**على ما قلنا**) وهو قوله: فإذا كانت الأصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين إلى آخره، فإنه قد فُهم منه أنه إذا لم تكن الأصلية والفرعية من الطرفين لا يجري

---

(٢٠) **قوله: فلا يطلق بعد زوال الملك إلخ**: والحاصل أن إطلاق لفظ ـ المالك ـ إنما يصح عرفاً إذا كان الملك يقع على المجتمع، دون المتفرق، والاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد زوال البعض وإبقاء البعض لا يتحقق، ويصحّ إطلاق المشتري على الصورة المذكورة، لأن الاجتماع في كونه مشترياً بعد الزوال متحقق، لأن كون الحالف مشترياً بعد الزوال لا يتوقف على ملكه، فإذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الأول، فقد اجتمع الكل في عقده وإن لم يجتمع في ملكه.

المجاز من الطرفين. والمراد بالسبب[٢١] المحض ما يفضي إليه ولا تكون شرعيته لأجله كملك الرقبة إذ ليس شرعيته لأجل حصول ملك المتعة. لأن ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة، كما في العبد والأخت من الرضاع ونحوهما.

(فيقع الطلاق بلفظ العتق) أي بناء على الأصل الذي نحن فيه **(فإن العتق وضع لإزالة ملك الرقبة والطلاق لإزالة ملك المتعة. وتلك الإزالة سبب لهذه)** أي إزالة ملك الرقبة سبب لإزالة ملك المتعة **(إذ هي تفضي إليها وليست هذه)** أي إزالة ملك المتعة **(مقصودة منها)** أي من إزالة ملك الرقبة **(فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافاً للشافعي رحمه الله)** لما قلنا أنه إذا لم يكن المسبب مقصوداً من السبب لا يصح إطلاق اسم المسبب على السبب **(ولا يثبت به العتق أيضاً بطريق الاستعارة)**.

جواب إشكال: وهو أن يقال: سلّمنا أنه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي أن يثبت بطريق الاستعارة، ولا بد في

---

(٢١) قوله: والمراد بالسبب المحض: لفظ السبب يُطلق على العلة وغيرها، يقال: الزنا سبب الحد ويراد به العلة، فبقوله: «محض» احترز عن العلة، والمراد به هٰهنا غير العلة مطلقاً، والفرق بين السبب والعلة أن العلة ما يوجب الحكم بنفسه أي من غير واسطة شيء كالبيع يوجب ملك الرقبة، والسبب ما يكون مفضياً إلى الحكم ولا يضاف إليه وجوب الحكم ولا وجوده ـ وبعبارة أخرى ـ السبب ما يفضي إلى الحكم بواسطة علة تقع بينهما، كالبيع، فإنه يوجب ملك الرقبة من غير واسطة شيء فكان علةً له، ويوجب ملك المتعة في الإماء بواسطة ملك الرقبة فكان سبباً له، والسبب المحض ما يكون كالسبب ولا يوجد فيه شائبة العلية ـ وبعبارة أخرى ـ ما يكون مفضياً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه العلة المتخللة بينهما، ويسمّى سبباً حقيقياً، كزوال ملك المتعة بألفاظ العتق، فإنه يزول بها ملك الرقبة أولاً وبواسطة زواله يزول ملك المتعة، فالعلة لزوال ملك المتعة إنما هي زوال ملك الرقبة، وأما هذه الألفاظ فإنما هي سبب محض لزوال ملك المتعة، وكدلالة السارق على مال إنسان يسرقه، لأن علة التلف فعلُ فاعل مختار وهو السرقة، وهي لا يضاف إلى الدلالة، وإن أضيف العلة إلى السبب كان سبباً بمعنى العلة كسوق الدابة، فإن علة التلف فعل الدابة لكنها مجبورة عليها غير مختارة فكان فعلها مضافاً إلى سائقٍ يَسُوقُه.

الاستعارة من وصف مشترك، فبيَّنه بقوله: **(إذ[٢٢] كل منهما إسقاط بني على السراية واللزوم)** اعلم أن التصرفات إما إثباتات كالبيع والإجارة والهبة ونحوها، وإما إسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها، فإن فيها إسقاط الحق، والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض، وباللزوم عدم قبوله الفسخ. وإنما لا يثبت بطريق الاستعارة أيضاً لما قلنا **(لأنها لا تصح[٢٣] بكل وصف، بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه)** أي بين الطلاق والإعتاق في معنى المشروع كيف شرع **(لأن الطلاق رفع قيد النكاح والإعتاق إثبات القوة الشرعية)** فإن في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية. ومعنى العتق لغة: القوة، يقال: عتق الطائر إذا قوي وطار عن وُكْره، ومنه: عتاق الطير. ويقال: عتقت البكر إذا أدركت وقويت. فنقله الشرع إلى القوة المخصوصة.

(فإن قيل: الإعتاق إزالة الملك عند أبي حنيفة رحمه الله) على ما عرف في مسألة تجزئ الإعتاق[٢٤] والطلاق إزالة القيد. فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما. **(قلنا: نعم!)** يعني أن الإعتاق إزالة الملك عند أبي حنيفة رحمه الله في مسألة تجزي الإعتاق **(لكن بمعنى أن التصرف الصادر من المالك هي)** أي إزالة

---

(٢٢) قوله: إذ كل منهما إسقاط إلخ: دليل للشافعي رحمه الله، وحاصله: أن التشابه والتشاكل في المعاني من طرق الاستعارة كالشجاع يسمى أسداً، وقد ثَبَتَ المشالكة بين الطلاق والعتاق في المعنى لغةً وشرعاً. أما لغة فلأن الطلاق معناه التخلية والإرسال وكذا العتاق موضوع لهذا، وأما شرعاً فلأنَّ كل واحد منها إزالة الملك بطريق الإبطال مبني على السراية، فإنه لو طلّق نصفها يسري إلى الكل وكذا الإعتاق إذا كان موسراً وكذا كل واحد منهما لازم لا يرتدّ بالرد، وإذا ثبت الاتصال بينهما معنى جاز استعارة الطلاق للعتاق، كما جاز عكسه.

(٢٣) قوله: لأنها لا تصح إلخ: جواب لاستدلال الشافعي، أي الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للأرض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث، بل لا بد من وصف مشهور له زيادةُ اختصاص بالمستعار منه. ل.

(٢٤) قوله: مسألة تجزي الإعتاق إلخ: قال أبو حنيفة رحمه الله: الإعتاق إزالة الملك، فإذا كان الملك متجزيّاً كان إزالته أيضاً كذلك، وقالا: يتجزى العتق فكذا الإعتاق كالكسر مع الانكسار.

الملك عند أبي حنيفة رحمه الله (**لا بمعنى أن الشارع وضع الإعتاق لإزالة الملك فالمراد بالإعتاق إثبات القوة**) أي يراد بالإعتاق إثبات القوة المخصوصة لأن الشارع وضعه له. فيرد على هذا: أن الإعتاق في الشرع إذا كان موضوعاً لإثبات القوة المخصوصة ينبغي أن لا يسند إلى المالك فإنه ما أثبت قوة، فأجاب بقوله: (**فيسند إلى المالك مجازاً لأنه صدر منه سببه. وهو إزالة الملك**) فيكون المجاز في الإسناد كما في أنبت الربيع البقل (**أو يطلق**) أي الإعتاق (**عليها**) أي على إزالة الملك (**مجازاً**) فقوله: أعتق فلان عبده معناه أزال ملكه بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب. وحينئذٍ يكون المجاز في المفرد. فقوله: أو يطلق عطف على قوله: فيسند.

(**فإن قيل: ليس مجازاً**) هذا إشكال على قوله أو يطلق عليها مجازاً. أي ليس إطلاق الإعتاق على إزالة الملك بطريق المجاز (**بل هو اسم منقول**) أي منقول شرعي، والمنقول الشرعي حقيقة شرعية. (**قلنا: منقول في إثبات القوة المخصوصة**) لا في إزالة (**ثم يطلق مجازاً على سببه**) وهو إزالة الملك (**يرد عليه**) أي على ما سبق أن الطلاق رفع القيد[٢٥] والإعتاق إثبات القوة الشرعية[٢٦] (**أنّا نستعير الطلاق، وهو إزالة القيد لإزالة الملك**) لا للفظ الإعتاق حتى تقولوا: الإعتاق ما هو، فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين إزالة الملك وإزالة القيد (**ولا يتعلق ببحثنا أن الإعتاق ما هو، فالجواب**) اعلم أن هذا الجواب ليس لإبطال هذا الإيراد، فإن هذا الإيراد حق، بل يبطل الاستعارة بوجه آخر، وهو (**أنّ إزالة الملك أقوى من إزالة القيد. وليست**) أي إزالة الملك (**لازمة لها**) أي لإزالة القيد (**فلا تصح استعارة هذه**) أي إزالة القيد (**لتلك**) أي إزالة الملك (**بل على العكس**) فإن الاستعارة لا تجري إلَّا من طرف واحد (**كالأسد**) للشجاع.

(**وكذا إجارة الحر**) عطف على قوله: فيقع الطلاق بلفظ العتق وإنما قيد بالحرّ حتى لو كان عبداً يثبت البيع (**ينعقد بلفظ البيع دون العكس لأن ملك الرقبة سبب لملك المنفعة**) وهذه المسألة مبنية أيضاً على الأصل المذكور. وهو أن

---

(٢٥) **قوله: الطلاق رفع القيد**: أي القيد الذي أثبته النكاح.

(٢٦) **قوله: القوّة الشرعية**: كالولاية والشهادة بعدما انعدمت.

الشيء إذا كان سبباً محضاً يصح إطلاقه على المسبب دون العكس **(ولا يلزم عدم الصحة فيما أضافه إلى المنفعة)**.

جواب إشكال: وهو أن يقال: إذا صح استعارة البيع للإجارة ينبغي أن يصح عقد الإجارة بقوله: بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا، لكنه لا يصح بهذا اللفظ. فقوله: **(لأن ذلك ليس لفساد المجاز)** دليل على قوله: ولا يلزم، وقوله: ذلك، إشارة إلى عدم الصحة باللفظ المذكور. **(بل لأن المنفعة المعدومة لا تصلح محلاً للإضافة، حتى لو أضاف الإجارة إليها لا يصح، فكذا المجاز عنها)** فالإجارة إنما تصح إذا أضيف العقد إلى العين، فإن العين يقوم مقام المنفعة في إضافة العقد. **ثم اعلم** أن في الأمثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والإجارة بلفظ البيع الحق أن جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب، لأن الهبة ليست سبباً لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح، بل إطلاق[٢٧] اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما في اللازم، وهو الاستعارة ثم إنما لا يثبت العكس لما ذكرت أن الاستعارة لا تجري إلَّا من طرف واحد، وأمَّا مثال البيع والملك فصحيح. **(واعلم أنه يعتبر السماع في أنواع العلاقات لا في أفرادها فإن إبداع الاستعارات اللطفية من فنون البلاغة، وعند البعض لا بد من السماع فإن النخلة تطلق على الإنسان الطويل دون غيره. قلنا: لاشتراط المشابهة في أخص الأوصاف[٢٨])**.

---

(٢٧) **قوله: إطلاق اللفظ على مبائن إلخ:** فها هنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في إثبات الملك، وهو في البيع قوي، وكذا الطلاق والعتاق أمران متبائنان يشتركان في إزالة الملك وهي في العتاق أقوى، وكذا الإجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في إثبات ملك المنفعة وإباحتها فاستعير اسم أحدهما للآخر ولم يجز العكس.

(٢٨) **قوله: أخصّ الأوصاف:** ذهب المصنّف إلى أنه لم يجز استعارة النخلة لطويل غير إنسان، لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في أخص الأوصاف، أي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة للأسد. فإن قيل: الطول للنخلة كذلك وإلَّا لما جاز استعارتها لإنسان طويل، قلنا: لعلّ الجامع ليس مجرد الطول، بل مع فروع وأغصان في أعاليها وطراوة وتمايل فيها.

(مسألة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند أبي حنيفة رحمه الله، وعندهما في حق الحكم. فعنده التكلم بهذا ابني للأكبر سنّاً منه في إثبات الحرية خلف عن التكلم به في إثبات البنوَّة والتكلم بالأصل صحيح من حيث أنه مبتدأ أو خبر، وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به، والأصل ممتنع. ومن شرط الخلف إمكان الأصل وعدم ثبوته بعارض فيعتق عنده لا عندهما) اتفق العلماء على أن المجاز خلف عن الحقيقة، أي فرع لها[١]، ثم اختلفوا في أن الخلفيَّة في حق التكلم[٢] أو في حق[٣] الحكم. فعندهما في حق الحكم أي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلاً بلفظ: هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلاً. وعند أبي حنيفة رحمه الله في حق التكلم. فبعض الشارحين فسّروه بأن لفظ هذا ابني إذا أُريد به الحرية خلف عن لفظ: هذا حر، فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز خلفاً عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة. وبعضهم فسّروه بأن لفظ هذا ابني إذا أُريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني إذا أُريد به البنوَّة. والوجه الأول صحيح في هذا المعنى مفيد للغرض فإن لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر، أي قائم مقامه، والأصل وهو: هذا

مسألة خلفية المجاز عن الحقيقة

(١) **قوله: فرع لها**: بمعنى أن الحقيقة هي الأصل الراجح المقدّم في الاعتبار، فالحقيقة مهما أمكنت فهي الأصل وإليها المصير، إلَّا أن يمنَع مانعٌ من القرائن الحالية والمقالية كما في الأيمان.

(٢) **قوله: في حق التكلم**: حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صحّ معناه أو لا، فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى التكلم بقوله: «هذا أسد للشجاع» خلف عن التكلم بقوله: «هذا أسد للهيكل المعلوم» من غير نظر في ثبوت الخلفيّة إلى الحكم ثم يثبت الحكم به ـ وهو الشجاعة ـ بناء على صحة التكلم لا خلفاً عن شيء، كما يثبت حكم الحقيقة بناءً على صحة التكلم. ك.

(٣) **قوله: في حقّ الحكم**: حتى يُشترط في المجاز إمكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ، فقوله لعبده الذي هو معروف النسب من الغير: «هذا ابني» خلف في إثبات العتق عن قوله: «هذا ابني»، لابنه الحقيقي في إثبات البنوة والعتق.

حر، صحيح لفظاً وحكماً فيصحّ الخلف. لكن الوجه الثاني أليق بهذا المقام لأمرين، **أحدهما**: أن المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق، ولم يذكروا الخلاف إلَّا في جهة الخلفية، فيجب أن لا يكون الخلاف فيما هو الأصل وفيما هو الخلف، بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط. فعندهما هذا ابني إذا كان مجازاً خلف عن هذا ابني إذا كان حقيقة في حق الحكم، أي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي. وعند أبي حنيفة رحمه الله هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين، فعلى كلا المذهبين الأصل هذا ابني. **(والخلاف في الجهة فقط)** فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ. ولو كان المراد أن هذا ابني خلف عن هذا حرّ، فالخلاف يكون في الأصل والخلف، لا في جهة الخلفية فقط.

والأمر الثاني أن فخر الإسلام رحمه الله قال: إنه يشترط صحة الأصل من حيث إنه مبتدأ وخبر موضوع للإيجاب بصيغته. وقد وجد ذلك فإذا وجد وتعذر العمل بحقيقته أي بالمعنى الحقيقي إلخ، فصحة[٤] الأصل من حيث إنه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي مخصوصان بهذا ابني. فأما هذا حرّ فإنه صحيح مطلقاً، والعمل بحقيقته غير متعذر، فعلم أن الأصل هذا ابني مراد به البنوَّة. فحاصل الخلاف أنه إذا استعمل لفظ وأُريد به المعنى المجازي هل يشترط إمكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ أم لا؟ فعندهما يشترط. فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده، لا، بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية.

(لهما أن[٥] في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له إلى لازمه. فالثاني) أي اللازم **(موقوف على الأول)** أي الموضوع له فيكون اللازم خلفاً وفرعاً للموضوع

---

(٤) **قوله: فصحة الأصل إلخ**: من كلام المصنف، ولم ينقل جواب الشرط الواقع في كلام فخر الإسلام، وهو قوله: «وجب المصير إلى خلفه» احترازاً عن إلغاء الكلام.

(٥) **قوله: لهما أنّ في المجاز إلخ**: المشهور في استدلالهما: أن الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ، فاعتبار الإصالة والخلفية في المقصود أولى، وفي استدلاله: أن الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ، فباعتبار الإصالة والخفيّة في التكلم ـ الذي هو استخراج اللفظ من العدم إلى الوجود ـ أولى، وذكر المصنف: أن في استدلالهما ما يلائم كلام أهل العربية. ل.

له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم **(فلا بد من إمكانه)** أي إمكان الأول، وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازي عليه وأيضاً بناء على الأصل المتفق عليه من أن شرط صحة الخلف إمكان الأصل **(كما في مسألة مسّ السماء)** فإن إمكان الأصل فيها شرط لصحة الخلف. وصورة المسألة أن يحلف بقوله: والله لأمسّنّ السماء، يجب الكفارة لأن الكفارة خلف عن البر. ففي كل موضوع يمكن البر ينعقد اليمين ويجب الكفارة. ففي مسألة مسّ السماء البر وهو مسّ السماء ممكن في حق البشر كما كان للنبي عليه السلام، وإن حلف: لأشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة لأن الأصل وهو البر غير ممكن. فالمستشهد هاتان المسألتان والفرق الذي بينهما وإنما لم يذكر في المتن مسألة الكوز لأن المعتاد في كتبنا ذكرهما معاً فكل منهما ينبئ عن الآخر.

(قلنا: موقوف على فهم الأول(٦) **لا على إرادته، إذ لا جمع بينهما)** أي بين الحقيقة والمجاز. والمراد المعنى الحقيقي والمجازي **(فيها)** أي في الإرادة. فإذا لم يتوقّف على إرادة الأول لا يجب إمكان الأول، وحيث توقف على فهم الأول وفهم الأول مبنٍ على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية **(فإذا فهم الأول وامتنع إرادته علم أن المراد لازمه، وهو عتقه من حين ملكه)** فإن هذا المعنى لازم للبنوة **(فيجعل إقراراً. فيعتق قضاء من غير نيَّة لأنه**(٧) **متعين ولا يعتق بقوله: يا ابني، لأنه لاستحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد**(٨) **المعنى. فلا يجري الاستعارة لتصحيح المعنى، فإن الاستعارة تقع أولاً في المعنى، وبواسطته في اللفظ)** فيستعار أولاً الهيكل المخصوص للشجاع، ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الأسد للشجاع، ولأجل أن الاستعارة تقع أولاً

---

(٦) **قوله: موقوف على فهم الأول**: والفهم إنما يتوقف على صحة اللفظ، وكونه بحيث يدلّ على المعنى لا على إمكان معناه وصحته في نفسه. ل.

(٧) **قوله: لأنه متعين**: فإنه يتبادر الذهن عند تعذّر الحقيقة إلى العتق، وإرادة الشفقة وغيرها احتمال ناشئ من غير دليل، بخلاف «هذا أخي» فإنه يحتمل الشفقة أيضاً فيتوقف على النيّة. ل.

(٨) **قوله: بلا قصد المعنى**: فلا يفتقر إلى تصحيح الكلام بإثبات موجبه الحقيقي أو المجازي، بخلاف الخبر، فإنه لتحقيق المُخبر به فلا بد من تصحيحه بما أمكن. ل.

في المعنى لا تجري الاستعارة في الأعلام إلّا في أعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه (**ويعتق بقوله: يا حرّ، لأنه موضوع له. فإن**[٩] **قيل: قد ذكر في علم البيان أن الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ نحو: زيد أسد، لأن زيداً أسد ليس باستعارة، بل هو تشبيه**[١٠] **بغير آلة، لأنه دعوى أمر مستحيل قصداً لأن التصديق والتكذيب يتوجهان إلى الخبر. وإنما تكون الاستعارة إذا حذف المشبه نحو: رأيت أسداً يرمي، وإن كان هذا مستحيلاً أيضاً بواسطة القرينة لكنه غير مقصود، فإن القصد إلى الرؤية هنا، فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة**) اعلم أن الاستعارة[١١] عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لأجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظاً ومعنى، فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ عندهم، فقولهم: زيد أسد، ليس باستعارة، بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذي ذكر في المتن. فعلى هذا لا يكون: هذا ابني، استعارة، بل يكون تشبيهاً، وفي التشبيه لا يعتق. فعلم من هذا أنهم لا يجوِّزون الاستعارة إذا كانت مستلزمة لدعوى أمر مستحيل قصداً، فهذا عين مذهبهما، لأن شرط صحة المجاز إمكان المعنى الحقيقي. (**قلنا**[١٢]: **هذا في الاستعارة في أسماء الأجناس، وتسمى**

---

(٩) **قوله: فإن قيل إلخ**: حاصل السؤال: أنّ «هذا ابني» من قبيل «زيد أسد» فهو ليس باستعارة عند المححقين، بل تشبيه بحذف الآداة أي: «زيد مثل الأسد» و«هذا مثل ابني» وهو لا يوجب العتق بالاتفاق. ل.

(١٠) **قوله: بل هو تشبيه بغير آلة**: عند المحققين على أنه تشبيه بليغ لا استعارةٌ، لأن الاستعارة إنما تطلق حيث يُطْوى ذكر المستعار له (المشبه) بالكلية، ويجعل الكلام خلواً عنه صالحاً لأن يراد به المنقول عنه (المشبه به) والمنقول إليه (المشبه) لولا دلالة الحال أو فحوى الكلام. مختصر المعاني.

(١١) **قوله: اعلم الاستعارة إلخ**: ميل إلى المذهب المرجوح، والمحقّقون على أنها عبارة عن ذكر المشبّه به وإرادة المشبه، مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل أفراده قسمين متعارفاً وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن إرادة المتعارف.

(١٢) **قوله: قلنا إلخ**: حاصل الجواب: أن «هذا ابني» ليس من قبيل «زيد أسدٌ» بل من قبيل «الحال ناطقة» وهو استعارة بالاتفاق، وذلك لأن «ابني» معناه مولود مني ومخلوق من مائي. فيكون مشتقّاً مثل «ناطقة». ل.

استعارة أصلية، لأنه يلزم حينئذ قلب الحقائق لا في الاستعارة في المشتقات. وتسمى استعارة تبعية نحو: نطقت الحال أو الحال ناطقة، فإن هذا استعارة بالاتفاق، ولا يلزم ها هنا قلب الحقائق. وهذا ابني من هذا القبيل) هذا الذي ذكر أن زيداً أسد ليس باستعارة بناء على أن الاستعارة لا تقع في خبر المبتدأ إنما هو مخصوص بالاستعارة في أسماء الأجناس.

أما الاستعارة في المشتقات فإنها تجري في خبر المبتدأ عند علماء البيان كما يقال: الحال ناطقة، أي دالّة. استعير الناطقة للدالّة، وهذه الاستعارة في خبر المبتدأ لكن ليست في أسماء الأجناس(١٣)، بل في الاسم المشتق، فيجوِّزون هذا في خبر المبتدأ. وفرقهم أن الاستعارة في خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقائق إذا كان خبر المبتدأ اسم جنس. أما إذا كان اسماً مشتقّاً فلا يستلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة، فلا يجوز في أسماء الأجناس ويجوز في المشتقات. وها هنا خبر المبتدأ وهو: ابني، اسم مشتق لأن معناه مولود مني، فيجوز فيه الاستعارة، فإنه من قبيل قولنا: الحال ناطقة.

واعلم أنهم يسمون الاستعارة في أسماء الأجناس استعارة أصلية، والاستعارة في الأفعال والأسماء المشتقة استعارة تبعية لأن الاستعارة في الأفعال إنما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتقّ منه، وسيأتي قريباً. **ويجب أن يعلم** أن الجواب الذي أوردته في المتن إنما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلائلهم الواهية وذلك أن قولهم: زيد أسد ليس باستعارة، مع أن قولهم: رأيت أسداً يرمي استعارة ليس بقوي. والفرق الذي ذكرته في المتن أن زيداً أسد دعوى أمر مستحيل قصداً بخلاف رأيت أسداً يرمي. لا شك أنه فرق واهٍ، وما ذكر بعد ذلك أن في أسماء الأجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدأ وتجري في الأسماء المشتقة أضعف من الأول. وفرقهم أن الأول يفضي إلى قلب الحقائق دون الثاني أوهن من نسج العنكبوت، لأن قولهم: الحال ناطقة، ليس في

---

(١٣) **قوله: أسماء الأجناس**: وهو ما دلّ على ذاتٍ ما من غير اعتبار وصف، والمراد بالذات هٰهنا ما يستقلّ بالمفهومية سواء كان عيناً كالأسد أو معنًى كالضرب، وسواء كان اسم الجنس حقيقة أو تأويلاً كما في الأعلام المشتهرة بنوع وصفية.

الاستحالة أدنى من قولهم: زيد أسد، فما الذي أوجب أن أحدهما استعارة والآخر ليس باستعارة. وإنما لم أذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج إليها، فإن قولهم: الحال ناطقة، لما كانت استعارة بالاتفاق[١٤] علم أن إمكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة[١٥] المجاز، وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات وأسماء الأجناس قولهم: هذا ابني، من قبيل المشتقات، فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط إمكان المعنى الحقيقي.

(مسألة: قال بعض الشافعية: لا عموم للمجاز، لأنه ضروري[١] يصار إليه توسعة. فيقدر بقدر الضرورة. قلنا[٢]: لا ضرورة في استعماله) لأنه إنما يستعمل لأجل الداعي الذي يأتي من بعد، وإذا لم تكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة أنه إذا استعمل اللفظ يجب أن يحمل على المعنى الحقيقي. فإذا لم يمكن فعلى المجازي. فهذه الضرورة لا تنافي العموم، بل العموم إنما يثبت إن استعمل المتكلم الكلام وأراد به المعنى العام. ولا مانع لهذا لأنه ما وجد في الاستعمال ضرورة **(وهو أحد نوعي الكلام. بل فيه من المبالغة ما ليس في الحقيقة. وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾** [الكهف: الآية ٧٧]، **وقوله: ﴿لَمَّا طَغَا ٱلْمَآءُ﴾** الحاقة: الآية ١١]. **والله تعالى متعال عن العجز والضرورات نظيره قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا**

---

(١٤) **قوله: استعارة بالاتفاق**: مع عدم إمكان المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال.

(١٥) **قوله: لا يشترط لصحة المجاز**: أي على الإطلاق.

مسألة عموم المجاز

(١) **قوله: ضروري إلخ**: والضرورة تندفع بإرادة بعض الأفراد، فلا يثبت الكل كالمقتضى.

(٢) **قوله: قلنا إلخ**: أجيب بأنه: إن أريد به الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى أنه لم يجد طريقاً لتأدية المعنى سواه فممنوع، لجواز أن يعدل إلى المجاز لأغراض مع القدرة على الحقيقة ولأن المجاز واقع في كلام الله تعالى وإن أريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى أنه لما تعذّر العملُ بالحقيقة وجب الحمل على المجاز لا نسلّم أنّ الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم.

الصاع بالصاعين». وقد أُريد به الطعام إجماعاً. فلا يشمل غيره عنده) ذكر الصاع وأراد ما فيه بطريق إطلاق اسم المحل على الحال.

(مسألة[٣]: **لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معاً لرجحان المتبوع على التابع. فلا يستحق**[٤] **معتق المعتق مع وجود المعتق إذا أوصى لمواليه. ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام: «مَن شرب الخمر فاجلدوه» لأنه أُريد بها ما وُضِعَت له، ولا المسّ باليد بقوله تعالى: ﴿أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾** [النِّساء: الآية ٤٣] **لأن الوطء وهو المجاز مراد إجماعاً). اعلم** أن لفظ المولى حقيقة في المولى الأسفل[٥] وهو المعتق، مجاز في معتق المعتق. فإذا أوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق، وكذا إذا وصى لأولاد فلان أو لأبنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لأبنائه دون بني بنيه، أما[٦] دخول بني البنين في الأمان في

---

(٣) قوله: مسألة لا يراد: لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من أفراده، ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً، وإنما النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في ـ إطلاق واحد ـ معناه الحقيقي والمجازي معاً بأن يكون كل منهما متعلّق الحكم. مثل أن تقول: «لا تقتل الأسد»، وتريد «السبُعَ والرجلَ الشجاع». ل.

(٤) قوله: فلا يستحق معتق المعتق إلخ: فرّع المصنف على الأصل المذكور ثلاث تفريعات من الوصية والجَلْد والمسّ، ففي الأوليين يتحقق إرادة الحقيقة، فلا يراد المجاز، وفي الثالث يتحقق إرادة المجاز، فيمتنع إرادة الحقيقة.

(٥) قوله: المولى الأسفل: والأظهر: أنه سمّي أسفل بالنسبة إلى المعتِق ـ اسم فاعل ـ حيث يسمّى المولى الأعلى.

(٦) قوله: أما دخول بني البنين إلخ: جواب سؤال مقدر تقريره: أنكم جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما إذا استأمنَ أهل الحرب على أبنائهم ومواليهم، حيث يدخل في الأمن أبناء الأبناء في ضمن الأبناء وموالي الموالي في ضمن الموالي مع أنهم مجاز، وحاصل الجواب أنا لا نقول: إنهم يثبت لهم الأمان من حيث أنهم أيضاً مرادون من اللفظ بالذات ليلزم الجمع، بل لمّا كان اللفظ في العرف يتناولهم أيضاً مجازاً فبقي في الاسم شبهة التناول، فإثبات الأمان لهم لأجل الاحتياط، إذ في حفظ الدم يكفي الشبهة أيضاً. م.

قوله: آمنونا على أولادنا فأنّ الأمان لحقن الدم، فيبنى على الشبهات. وفي هذه المسألة روايتان **(ولا جمع بينهما بالحنث حافياً أو متنعلاً أو راكباً في لا يضع قدمه في دار فلان، لأنه مجاز عن لا يدخل، فيحنث كيف دخل. فهذا من باب عموم المجاز)** اعلم أنه يذكر هنا مسائل تترائى أنَّا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز، أوّلها إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث إن دخلها حافياً أو متنعلاً أو راكباً، والدخول حافياً معناه الحقيقي، والباقي بطريق المجاز. فقوله في «لا يضع» متعلّق بقوله: لا جمع بينهما. وإنما حملناه على المعنى المجازي لأن معناه الحقيقي مهجور، إذ ليس المراد أن ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار، وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل الدار **(وكذا)** أي من باب عموم المجاز قوله: **(لا يدخل في دار فلان. يراد به نسبة السكنى)** أي يراد بطريق المجاز بقوله: دار فلان، كون الدار منسوبة إلى فلان نسبة السكنى. **(إما حقيقة وإما دلالة. حتى لو كانت ملك فلان، ولا يكون فلان ساكناً فيها يحنث بالدخول فيها، وهي تعمّ الملك والإجارة والعارية، لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازاً)** أي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها، أي الإجارة والعارية بطريق المجاز **(حتى يلزم الجمع بينهما)**(٧) أي بين الحقيقة والمجاز **(ولا بالحنث)** عطف على قوله بالحنث في قوله: ولا جمع بينهما بالحنث **(إذا قدم نهاراً أو ليلاً في امرأته، كذا يوم يقدم زيد، لأنه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى: ﴿وَمَن(٨) يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥ﴾ [الأنفال: الآية ١٦])**.

صورة المسألة: إذا قال لامرأته: أنت طالق يوم يقدم زيد، يحنث إن قدم

---

(٧) **قوله: حتى يلزم الجمع بينهما إلخ**: حاصل السؤالين: أنه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، لأنكم قد قلتم: إن الحالف يحنث بكلا الأمرين في كلتا المسألتين، إذا لم يكن له نية، وحاصل الجواب أن معناه الحقيقي مهجور عادة فالمراد بوضع القدم الدخول باعتبار عموم المجاز، وهو معنى مجازي شامل للدخول حافياً أو متنعِّلاً أو راكباً، والمراد بدار فلان سُكنى فلان، بدلالة العادة وهو معنى مجازي شامل للملك والإجارة والعارية.

(٨) **قوله: تعالى**: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ﴾ [الأنفال: الآية ١٦] **الآية**: فإن التولّي عن الزحف (وهو صف القتال) حرام ليلاً كان أو نهاراً. ل.

نهاراً أو ليلاً، فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز. فقوله: لأنه يذكر دليل على قوله: ولا بالحنث، والهاء في لأنه يرجع إلى اليوم، والمراد باليوم في الآية الوقت، فاليوم حقيقة في النهار وكثيراً ما يراد به الوقت مجازاً.

فاحتجنا إلى ضابط يعرف به في كل موضع أن المراد باليوم النهار أو مطلق الوقت، والضابط هو قوله: **(فإذا تعلق بفعل**(٩) **ممتد فللنهار، وبغير ممتد فللوقت. لأن الفعل إذا نسب**(١٠) **إلى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه)** أي كونه ظرف الزمان **(معياراً له)** أي للفعل. والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم، وهذا البحث يأتي في كلمة «في» في فصل حروف المعاني **(فإن امتدّ الفعل امتدّ المعيار. فيراد**(١١) **باليوم النهار)** لأن النهار أولى **(وإن لم يمتد)**

---

(٩) **قوله: بفعلٍ ممتدٍّ**: والممتدّ ما يصحُّ تقديره بمدة مثل اللبس والركوب والتخيير والتفويض والصوم، وغير الممتد خلافه كالطلاق والعتاق والتزوُّج والتكلُّم والقدوم، والمعيار في امتداد الأعراض وعدمه أن المتجدد في المرة الثانية والثالثة فصاعداً إن كان مثل الأول من كل وجهٍ يعتبر الأول ممتداً كالجلوس، وإن لم يكن مثل الأول لم يعتبر ممتداً، وإن كان مما يقبل التقدير بالمدة كالتكلُّم.

(١٠) **قوله: إذا نسب إلخ**: مثل «صمتُ الشهر يدلّ على صوم جميع أيامه بخلاف «صمتُ في الشهر».

(١١) **قوله: فيراد باليوم إلخ**: اليوم حقيقة «لبياض النهار من الطلوع إلى الغروب» ومجاز عن «جزء من الزمان» سواء كان من النهار أو من الليل، والمصنف أورد الضابطة لمعرفة المواضع التي يحمل لفظ «اليوم» فيها على بياض النهار أو على مطلق الوقت، وحاصله: أن امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف ليكون معياراً له، فيصح حمل اليوم على حقيقته، وعدم امتداد الفعل يقتضي عدم امتداد الظرف، لأن الممتدّ لا يكون معياراً لغير الممتد فحينئذ يجب أن يكون مجازاً عن مطلق الوقت ولا يصحّ حمله على النهار، والفعل في أمثال مسألة الحنث (نحو: أنت طالق يوم يقدم زيد) اثنان، الأول: الفعل المتعلّق به، أي: المظروف وهو الطلاق مثلاً، **والثاني**: الفعل المضاف إليه وهو القدوم مثلاً، فأي فعل يُعتبر في هذا الباب؟ المضاف إليه أو المظروف الذي هو عامل، فالمصنف أشار إلى أنّ المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم، لا الفعل الذي أضيف إلى اليوم، وما وقع في كلام كثير من المشايخ يدلّ على أن المعتبر

أي الفعل (**كوقوع الطلاق ها هنا**) أي في قوله: أنتِ طالق يوم يقدم زيد (**لا يمتد المعيار فيراد به الآن**) إذ لا يمكن إرادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءاً من النهار لقوله تعالى: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥ﴾ [الأنفال: الآية ١٦] ولأن العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق لأن سواء كان ذلك الآن جزأ من النهار أو من الليل (**ولا بالحنث**) عطف على قوله: بالحنث الذي سبق (**بأكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما في لا يأكل من هذه الحنطة، لأنه يراد باطنها عادة. فيحنث بعموم المجاز. ولا يرد قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله**) أي على مسألة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز (**فيمن قال: لله عليَّ صوم رجب، ونوى**[١٢] **به اليمين إنه نذر ويمين**) هذا مقول القول (**حتى لو لم يصم يجب القضاء**) لكونه نذراً (**والكفارة**) لكونه يميناً. فهذا ثمرة الخلاف. وإذا كان نذراً ويميناً يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز لأن هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين (**لأنه نذر بصيغته يمين بموجبه**) هذا دليل على قوله: ولا يرد.

ثم أثبت أنه يمين بموجبه بقوله: (**لأنّ إيجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى:** ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التّحْريم: الآية ٢] **كما أن شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه**) فالحاصل أنَّ هذا ليس جمعاً بين الحقيقة والمجاز، بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين. والمراد بالموجب اللازم المتأخر، فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازاً، كما أنّ لفظ

هو المضاف إليه كما في أيمان «الهداية» وغيرها فهو من تسامحاتهم، حيث لم يختلف الجواب لتوافق المظروف والمضاف إليه في الامتداد وعدمه مثل «أنت طالق يوم أتزوجك أو أكلمك» إن التزوج والتكلم لا يمتد، وأما إذا كانا مختلفين، مثل «أمرك بيدك يوم يقدم زيد» فقد اتفقوا على أن المعتبر هو المظروف، لا ما أضيف إليه اليوم، وهذا الحكم إنما هو عند الإطلاق والخلو عن الموانع والقرائن، وإلا فكثيراً ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت، مثل «اركبوا يوم يأتيكم العدو» وبالعكس مثل «أنت طالق يوم تصومين» لوجود القرينة. فاحفظ هذا التحرير.

(١٢) **قوله: ونوى به اليمين**: أي مع نيّة النذر أو من غير تعرّض له بالنفي والإثبات، فعندهما نذر ويمين في كلتا الصورتين، وعند أبي يوسف رحمه الله في الصورة الأولى نذر وفي الثانية يمين، وسيجيء تفصيله.

الأسد إذا أُريد به الهيكل المخصوص يدلّ على الشجاعة التي هي لازمة للأسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازاً وإنما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير إرادة الموضوع له. وها هنا وقع في خاطري إشكال، وهو قوله: **(يرد عليه أنه إن كان هذا موجبه يكون يميناً وإن لم ينو)** أي اليمين، كما إذا اشترى القريب يعتق عليه وإن لم ينو **(وإن لم يكن موجبه يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز ويمكن أن يقال)** في جواب هذا الإشكال **(لا جمع بينهما في الإرادة)** لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر **(لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بإرادته)** لأن الكلام موضوع للنذر، وهو إنشاء، فيثبت الموضوع له وإن لم ينو. وحقيقة هذا الجواب أنا نسلّم أن اليمين هو المعنى المجازي لكن في الإنشاءات يمكن أن يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي، فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء أراد أو لم يرد، والمجاز إن أراد. فهذه[١٣] المسألة تنقسم أقساماً، فإن لم ينو شيئاً أو نوى النذر فقط أو نوى النذر مع نفي اليمين كان نذراً فقط عملاً بالصيغة، وإن نواهما أو نوى اليمين فقط فنذر ويمين أما النذر فبالصيغة، ولا تأثير للإرادة في ما نواهما، وأما اليمين فبالإرادة. وإن نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط. وهذا الذي أوردته إشكالاً هو قوله: **(فإن قيل: يلزم أن يثبت النذر أيضاً إذا نوى أنه يمين وليس بنذر)** لأن النذر يثبت بالصيغة، فيجب أن يثبت مع أنه نوى أنه ليس بنذر، فأجاب بقوله: **(قلنا: لمّا نوى مجازه ونفي حقيقته يصدّق ديانة)** لأن هذا الحكم ثابت بينه وبين الله تعالى، فإذا نفى النذر يصدق ديانة فيما بينه وبين الله تعالى، ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدقه في نفيه، بخلاف الطلاق والعتاق، فإنه إذا قال: أردت به المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدّق في القضاء لأن هذا حكم فيما بين العباد، فقضاء القاضي أصل فيه.

---

(١٣) قوله: فهذه المسألة إلخ: وهي على ستة أوجه كما ذكرها المصنف: (١) القائل لم ينو شيئاً، (٢) نوى النذر فقط، (أي: من غير تعرّضٍ لليمين بالنفي والإثبات)، (٣) نوى النذر مع نفي اليمين، (٤) نواهما، (٥) نوى اليمين فقط، (٧) نوى اليمين مع نفي النذر. فالثلاثة الأُوَل نذر بالاتفاق والسادس يمين بالاتفاق وفي الرابع والخامس خلاف، فعند أبي يوسف رحمه الله تعالى الرابع نذر والخامس يمين وعند الطرفين رحمهما الله تعالى كلاهما نذر ويمين.

(مسألة: لا بد للمجاز من قرينة تمنع إرادة الحقيقة عقلاً أو حسّاً أو عادة[١٤] أو شرعاً. وهي إما خارجة عن المتكلِّم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور، أو معنى من المتكلم كقوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَفۡزِزۡ[١٥] مَنِ ٱسۡتَطَعۡتَ﴾ [الإسرَاء: الآية ٦٤]. فإنه تعالى لا يأمر بالمعصية، أو لفظ خارج من هذا الكلام كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ [الكهف: الآية ٢٩] فإن سياق الكلام وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا﴾ [الكهف: الآية ٢٩] يخرجه[١٦] من أن يكون للتخيير. ونحو: طلق امرأتي إن كنت رجلاً، لا يكون توكيلاً، أو غير خارج. فإما أن يكون بعض الأفراد أولى كما ذكرنا في التخصيص، أو لم يكن نحو: الأعمال بالنيات، ورفع عن أمتي الخطأ والنسيان، لأن عين فعل الجوارح لا يكون بالنية، وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم. وهو نوعان[١٧]، الأول: الثواب والمأثم. والثاني: الجواز والفساد ونحوهما. والأول بناء على صدق عزيمته، والثاني بناء على ركنه وشرطه. فإن من توضأ بماء نجس جاهلاً وصلّى لم يجز في الحكم لفقد شرطه، ويثاب عليه لصدق عزيمته. ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازاً مشتركاً فلا يعمّ، أما عندنا فلأنّ المشترك لا عموم له، وأما عنده فلأن المجاز لا عموم له. **(فإذا ثبت أحدهما)** وهو النوع الأول من الحكم، وهو الثواب **(اتفاقاً لا يثبت الآخر)** أي النوع الآخر وهو الجواز **(ونحو لا يأكل**

مسألة: لا بدّ للمجاز من قرينة

(١٤) **قوله: عادةً**: يشمل العرف العام والخاص، وقد يفرّق بينهما باستعمال العادة في الأفعال، والعرف في الأقوال. ل.

(١٥) **قوله:** ﴿وَٱسۡتَفۡزِزۡ﴾ [الإسراء: الآية ٦٤] الآية: أي: «اطلب منهم الزلّة»، ولمّا استحال منه تعالى الأمر بالمعصية، حمل على إمكان الفعل، أي «جعله قادراً عليه» ك.

(١٦) **قوله: يخرجه من أن يكون للتخيير**: وحمل على الإنكار والتوبيخ مجازاً.

(١٧) **قوله: وهو نوعان إلخ**: نوع يتعلّق بالآخرة وهو الثواب والإثم، ونوع يتعلّق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والإساءة ونحو ذلك، وإذا صار اللفظ مجازاً عن النوعين المختلفين. كان مشتركاً بينهما بحسب النوع الوضعي، فلا يجوز إرادتهما جميعاً أما عندنا فلأن إلخ، وأما عنده فلأنّ إلخ، فيجب حمله على أحد النوعين فَحَمَلَه الشافعي على الثاني وحَمَلَه أبو حنيفة رحمهما الله تعالى على النوع الأول. ل.

من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر، حتى إذا استفّ أو كرع لا يحنث. ونحو: لا يضع قدمه في دار فلان، وكالأسماء[١٨] المنقولة، ونحو: التوكيل بالخصومة، فإنه يصرف إلى الجواب لأن معناها الحقيقي مهجور شرعاً، وهو كالمهجور عادة، فيتناول الإقرار والإنكار).

اعلم أنَّ القرينة إما خارجة عن المتكلم والكلام، أي لا تكون معنى في المتكلم، أي صفة له، ولا تكون من جنس الكلام أو تكون معنى في المتكلم. أو تكون من جنس الكلام. ثم هذه القرينة التي من جنس الكلام إمَّا لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام آخر، أي يكون ذلك اللفظ الخارج دالّاً على عدم إرادة الحقيقة أو غير خارج عن هذا الكلام، بل عين هذا الكلام أو شيء منه يكون دالاً على عدم إرادة الحقيقة. ثم هذا القسم على نوعين، إمّا أن يكون بعض الأفراد أولى كما ذكرنا في التخصيص أن المخصص قد يكون كون بعض الأفراد ناقصاً أو زائداً فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر. فإذا قال: كل مملوك لي حر، لا يقع على المكاتب مع أنّ المكاتب مملوك حقيقة. فيكون هذا اللفظ مجازاً من حيث إنه مقصور على بعض الأفراد، وهو غير المكاتب. أو لم يكن بعض الأفراد أولى، فانحصرت القرينة في هذه الأقسام.

فإن قيل: قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الأفراد أولى من قسم المخصّص الغير الكلامي. وها هنا جعل من قسم القرينة اللفظية، فما الفرق بينهما؟ قلنا: المراد بالمخصص الكلامي أن الكلام بصريحه يوجب في بعض الأفراد حكماً مناقضاً لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلامياً. فكون بعض الأفراد أولى يكون مخصصاً غير كلامي بهذا التفسير. وها هنا نعني بالقرينة اللفظية أن يفهم من اللفظ بأي طريق كان أن الحقيقة غير مرادة، وفي كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب، فتكون القرينة لفظية.

جئنا إلى الأمثلة المذكورة في المتن، فكلُّ قسم من الأقسام فنظيره مذكور

---

(١٨) **قوله: كالأسماء المنقولة**: فإنّ نفس اللفظ قرينة مانعة عن إرادة حقيقته اللغوية سواء كان عرفاً عاماً كالدابّة لذوات القوائم أو خاصّاً كالفاعل عند النحاة أو شرعاً كالصلاة. ل.

عقيب ذلك القسم. لكن لم نذكر في كل مثال أن القرينة المانعة من إرادة الحقيقة مانعة عقلاً أو حسّاً أو عادة أو شرعاً، فنبيِّن ها هنا هذا المعنى. ففي يمين الفور كما إذا أرادت المرأة الخروج فقال: إن خرجت فأنت طالق، يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن إرادة الحقيقة عرفاً. والمعنى الحقيقي الخروج مطلقاً. وفي قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ﴾ [الإسراء: الآية ٦٤] القرينة تمنع الحقيقة عقلاً، وكذا في قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن﴾ [الكهف: الآية ٢٩] لأن التخيير وهو الإباحة مع العذاب المستفاد من قوله: ﴿إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا﴾ [الكهف: الآية ٢٩] ممتنع عقلاً، وفي قوله: «طَلِّق امرأتي إن كنت رجلاً» الحقيقة ممتنعة عرفاً، وفي قوله عليه السلام: «الأعمال بالنيات» الحقيقة غير مرادة عقلاً. وفي «لا يأكل من هذه النخلة» أو الدقيق حسّاً. وفي «لا يشرب من هذه البئر» حساً وعرفاً، وفي «لا يضع قدمه» عرفاً. وفي الأسماء المنقولة إمّا عرفاً عاماً أو خاصاً أو شرعاً، وفي التوكيل بالخصومة شرعاً. فإن قيل: لا نسلّم أنّ المعنى الحقيقي ممتنع في قوله: لا يأكل من هذه النخلة حسّاً، لأن المحلوف عليه عدم أكلها وهو غير ممتنع حسّاً، بل أكلها كذلك. قلنا: اليمين إذا دخلت في النفي كانت للمنع، فموجب اليمين أن يصير ممنوعاً باليمين، وما لا يكون مأكولاً حساً أو عادة لا يكون ممنوعاً باليمين. ثم عطف على الأول المسألة، وهو أنه لا بد للمجاز من قرينة قوله: **(فأما إذا كانت[١٩] الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفاً، فعند أبي حنيفة رحمه الله المعنى الحقيقي أولى لأن الأصل لا يترك إلَّا ضرورة. وعندهما المعنى المجازي أولى ونظيره: لا يأكل من هذه الحنطة، يصرف إلى القضم عنده وعندهما إلى أكل ما فيها)**.

(مسألة: وقد[٢٠] يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معاً، كقوله لامرأته،

---

(١٩) **قوله: إذا كانت الحقيقة مستعملة إلخ**: إن الحقيقة إذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقاً، وإن لم تكن مهجورة فإن لم يصر المجاز متعارفاً فالعمل بالحقيقة اتفاقاً، وإن صار متعارفاً غالب الاستعمال من الحقيقة، أو غالباً في الفهم من اللفظ فعنده العبرة بالحقيقة، وعندهما العبرة بالمجاز أو عموم المجاز.

(٢٠) **قوله: وقد يتعذّر المعنى الحقيقي إلخ**: أي قد يمتنع العمل بالحقيقة والمجاز إذا كان كلا الحكمين ممتنعاً فيلغوا الكلام بالضرورة.

وهي أكبر سنّاً منه أو معروفة النسب: هذه ابنتي. أما الحقيقة)[٢١] أي المعنى الحقيقي وهو النسب (**في الفصل الأول**) أي في أكبر سنّاً منه (**فظاهر وفي الثاني فلأنها**) أي الحقيقة. والمراد المعنى الحقيقي (**إما أن تثبت مطلقاً، أي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه**) أي تكون دعوته[٢٢] معتبرة في حقهما بأن يثبت النسب منه وينتفي ممن اشتهر منه (**ولا يمكن هذا**) أي ثبوت النسب من المدعى وانتفاؤه ممن اشتهر منه (**لأنه ثبت ممن اشتهر منه. أو في حق نفسه فقط**) أي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بأن يثبت منه من غير أن ينتفي ممن اشتهر منه (**وذا متعذر**) أي الثبوت في حق نفسه فقط (**لأن الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير. فلا يكون**) أي تكذيب الشرع المدعى (**أقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع. بخلاف العتق**) فإنه لا يحتمل التكذيب والرجوع.

(**وأما المجاز**)[٢٣] عطف على قوله: وأما الحقيقة، والمراد أن المعنى

---

(٢١) **قوله: أما الحقيقة إلخ**: بيان لامتناع المعنى الحقيقي في كلا الفصلين، أما في الأول فلأن المرأة إذا كانت أكبر سناً منه استحال أن تكون بنته، وهو ظاهر، وأما في الثاني فلأنها إذا كانت معروفة النسب استحال شرعاً أن تكون بنته، فلا يمكن أن يثبت النسب من المُدَّعى وهو الزوج، سواء يثبت له مطلقاً أي «ثبوت النسب من المدعي» مع انتفاءه ممن اشتهر منه، أو في حق نفسه فقط أي «ثبوته منه» من غير انتفاءه ممن اشتهر منه.

(٢٢) **قوله: دعوته**: بكسر الدال في النسب خاصة.

(٢٣) **قوله: أما المجاز إلخ**: بيان لامتناع المعنى المجازي، حاصله: أن هذا الكلام لو ثبت موجبه، وهو البنتية كان التحريم الثابت به. وهو الحرمة المؤبّدة. منافياً لملك النكاح، فلم يصلح حقاً من حقوقه، فلا يجوز أن يستعار هذا الكلام لذلك التحريم، لأن الزوج لا يملك إثبات الحرمة المؤبّدة، والتحريم الذي يملك الزوج إثباته ـ وهو التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح ـ أي «التحريم بالطلاق» وهو ليس من موجبات هذا الكلام، فالتحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له، والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه. ولك أن تقول بعبارة أخرى: إنه لا يمكن أن يُجعل مجازاً عن الطلاق المحرّم، لأن حقيقة البنتية منافية للنكاح، فكانت منافية لحكمه وهو الطلاق، فلا يصح أن يذكر البنتية ويراد بها الطلاق، لأنهما متنافيان، ولا استعارة مع وجود التنافي، والتقرير المذكور يجري في كلا الفصلين ملتقطاً.

المجازي متعذر **(وهو التحرير، فلأن التحرير الذي يثبت بهذا)** أي بلفظ هذه ابنتي **(مناف لملك النكاح، فلا يكون حقاً من حقوقه)** بيانه: أنه إن ثبت التحرير من هذا اللفظ لا يخلو إمّا أن يثبت التحريم الذي يقتضي(٢٤) صحة النكاح السابق أو التحريم الذي لا يقتضيها(٢٥)، والثاني منتف لأنه لو قال لأجنبية معروفة النسب: هذه ابنتى، يكون لغواً. فعُلم أنه إن ثبت التحرير يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقاً من حقوق النكاح كالطلاق. وذلك أيضاً محال لأن هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق. فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح.

واعلم أنّ تقرير فخر الإسلام على هذا الوجه، إن الحقيقة إما أن يثبت في حقه وحق من اشتهر منه، وهذا غير ممكن، أو في حقه فقط. ثم هذا إمَّا أن يثبت في حق النسب، وذا متعذر لأن الشرع يكذبه، أو في حق التحريم، وذا لا يمكن أيضاً لأن التحريم الذي يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا. وأما المجاز وهو التحريم فلتلك المنافاة أيضاً. والفرق بين التحريم الأول والثاني أن المراد بالأول ما يثبت بدلالة الالتزام. فإن ثبوت النسب موجب للحرمة. والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق المجاز، فإن لفظ السقف إذا أريد به الموضوع له دل على الجدار بطريق الالتزام، ولا يكون هذا مجازاً بل إنما يكون مجازاً إذا أطلق السقف وأريد به الجدار.

فأقول: لا حاجة إلى قوله: إما أن يثبت في حق النسب أو في حق التحريم، لأن الموضوع له ثبوت النسب. فإن لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الأصل، فهذا الترديد يكون قبيحاً. فالدليل النافي لهذا التحريم المدلول التزاماً ليس كونه منافياً لملك النكاح، بل الدليل النافي هو عدم ثبوت الموضوع له، فعلم أنه إن ثبت التحريم لا يثبت إلَّا بطريق المجاز وذا متعذّر أيضاً للمنافاة المذكورة. ولو ردّ بهذا الوجه وهو أنه إن ثبت التحريم فإما أن يثبت بطريق

---

(٢٤) **قوله: يقتضي صحة النكاح إلخ**: وهو التحريم بالطلاق الذي في وسع المُقرّ.

(٢٥) **قوله: لا يقتضيها إلخ**: وهو التحريم المؤبّد الذي ليس في وسع المُقرّ.

الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب أو بطريق المجاز، وهو أيضاً محال للمنافاة المذكورة لكان أحسن.

(مسألة: الداعي إلى المجاز) اعلم أنّ المجاز يحتاج إلى عدّة أشياء، المستعار منه، وهو الهيكل المخصوص. والمستعار له، وهو الإنسان الشجاع. والمستعار وهو لفظ الأسد والعلاقة، وهي الشجاعة، والقرينة الصارفة من إرادة المعنى الحقيقي إلى إرادة المعنى المجازي. وهي «يرمي» في رأيت أسداً يرمي. والأمر الداعي إلى استعمال المجاز فإنك إذا حاولت أن تخبر عن رؤية شجاع فالأصل أن تقول: رأيت شجاعاً، فإذا قلت: رأيت أسداً، فلا بد أن يوجد أمر يدعو إلى ترك استعمال ما هو الأصل في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الأصل، وهو المجاز، وذلك الداعي إما لفظي[٢٦] وإما معنوي، فاللفظي **(اختصاص لفظه)** أي لفظ المجاز **(بالعذوبة)** فربما يكون لفظ الحقيقة لفظاً ركيكاً كلفظ الخنفقيق مثلاً، ولفظ المجاز يكون أعذب منه **(أو صلاحيته للشعر)** أي إذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزوناً وإن استعمل لفظ المجاز يكون موزوناً **(أو السجع)**[٢٧] فإذا كان السجع داليّاً مثل الأحد والعدد فلفظ الأسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع **(وأصناف[٢٨] البدائع كالتجنيسات[٢٩] ونحوها)** فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو: البدعة شرك الشرك. فإن الشرك مجاز هنا استعمل لتجانس الشرك، فإن بينهما شبهة الاشتقاق **(أو معناه)** أي اختصاص معناه فمن هنا شرع في الداعي المعنوي **(بالتعظيم)** كاستعارة اسم أبي حنيفة رحمه الله لرجل عالم **(أو التحقير)** كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير

---

(٢٦) **قوله: إما لفظي وإما معنوي**: الداعي اللفظي راجع إلى تحسين اللفظ أولاً وبالذات، وإن كان قد يفيد بعضها تحسين المعنى بطريق التبع والمعنوي عكس ذلك.

(٢٧) **قوله: أو السجع**: وهو توافق الفاصلتين في الحرف الأخير.

(٢٨) **قوله: أصناف البدائع**: أي المحسّنات البديعة من «المطابقة» و«المقابلة» و«التجنيس» و«الترصيع» وغير ذلك فإنه ربما تتأتى بالمجاز وتفوت بالحقيقة. ل.

(٢٩) **قوله: كالتجنيسات**: التجنيس: هو «تشابه اللفظين في التلفظ»، وله خمسة أقسام مذكورة في علم البديع.

للجاهل **(أو الترغيب أو الترهيب)** أي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب أو الترهيب كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السمّ لبعض المطعومات ليتنفر السامع **(أو زيادة البيان)** أي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان. فإن قولك: رأيت أسداً يرمي، أبين في الدلالة على الشجاعة من قولك: رأيت شجاعاً **(فإنّ ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم)** وفي المجاز أطلق اسم الملزوم على اللازم. فاستعمال المجاز يكون دعوى الشيء بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة **(أو تلطف الكلام)**[٣٠] بالرفع عطف على قوله: اختصاص لفظه، أي الداعي إلى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد **(فيفيد لذة تخييلية)** وزيادة شوق إلى إدراك معناه فيوجب سرعة التفهم **(أو مطابقة تمام المراد)**بالرفع عطف على قوله أو تلطف الكلام، أي الداعي إلى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد. فيمكن أن يكون معناها مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة أو نقصان وضوح الدلالة، فإن دلالة الألفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد، فإذا حاولت أن تؤدي المعنى بدلالة أوضح من لفظ الحقيقة أو أخفى منه فلا بد[٣١] أن تستعمل لفظ المجاز، فإن المجازات متكثرة، فبعضها أوضح في الدلالة وبعضها أخفى.

فإن قيل: كيف يكون دلالة لفظ المجاز أوضح من دلالة لفظ الحقيقة، بل المجاز مخل بالفهم. قلنا: لمّا كانت القرينة مذكورة ارتفع الإخلال بالفهم، ثم إذا كان المستعار منه أمراً[٣٢] محسوساً ويكون أشهر المحسوسات المتّصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولاً[٣٣] كان المجاز أوضح من الحقيقة. وأيضاً ما

---

(٣٠) **قوله: تلطّف الكلام**: وهو أيضاً من الداعي المعنوي.

(٣١) **قوله: فلا بد أن تستعمل لفظ المجاز إلخ**: لأن الدلالات العقلية والألفاظ المجازية تختلف فيها مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء، فتحصل مطابقة الكلام تمام المراد، وهذه المطابقة لا تحصل بالدلالات الوضعية والألفاظ الحقيقية لتساويهما في الدلالة عند العلم بالوضع وعدم الدلالة عند عدم العلم. ل.

(٣٢) **قوله: أمراً محسوساً**: كالشمس والنور.

(٣٣) **قوله: معقولاً**: كالحجّة والعلم.

ذكرنا أن ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وأنّ المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى، ويمكن أن يكون معناه أن يؤدِّي بعبارة لسانه كنه ما في قلبه. فإنك إذا أردت وصف الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فأصل المراد أن تصفه بالسواد وتمام المراد أن تصفه بالسواد المخصوص. فاللفظ الموضوع يدل على أصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد، وهو بيان كمية السواد فلا بد أن يذكر شيء يعرف به السامع كمية سواده، فيُشَبَّه[٣٤] به أو يُستعار له ليتبين للسامع تمام المراد **(أو غير ذلك)** بالرفع أيضاً أي يكون الداعي إلى المجاز غير ما ذكرنا في هذا الموضع **(مما ذكرنا في مقدمة كتاب الوشاح، وفي فصلي التشبيه والمجاز)** فإني قد ذكرت في مقدمته وفي فصل التشبيه: أن الغرض[٣٥] من التشبيه ما هو، فإنه قد يكون غرضاً للاستعارة أيضاً وفي فصل المجاز أن المجاز ربما لا يكون مفيداً، وربما يكون مفيداً ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه، وربما يكون مفيداً ويكون فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة.

(فصل في الاستعارة التبعية)

(وقد تجري الاستعارة التبعية في الحروف) ذكر علماء البيان أن الاستعارة على قسمين: استعارة أصلية وهي في أسماء[١] الأجناس، واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف. وإنما قالوا: هي تبعية، لأن الاستعارة في المشتقات لا تقع

---

(٣٤) قوله: فيشبّه به: كتشبيه وجهٍ أسود بمقلة الظبي، أو استعارة لفظ الغراب للثوب الأسود.

(٣٥) قوله: الغرض من التشبيه إلخ: ذكر المصنّف في علم البيان: أن الغرض من التشبيه في الأغلب يعود إلى المشبّه، وهو بيان إمكانه أو حاله أو مقداره أو تقريره أو تزيينه وغير ذلك، وقد يعود إلى المشبه به وهو ضربان، أحدهما إيهام أنه أتمّ من المشبه في وجه الشبه، والثاني بيان الاهتمام به. وإن شئت التفصيل فارجع إلى مختصر المعاني للتفتازاني.

فصل في الاستعارة التبعية

(١) قوله: أسماء الأجناس: أراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون أخص مما هو مصطلح أهل النحاة، فإنهم يريدون باسم الجنس ما يقابل العلَم. تلويح، توشيح.

إلَّا بتبعية[٢] وقوعها في المشتق منه كما تقول: الحال ناطقة أي دالّة. فاستعير الناطق للدال بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف **(فإن الاستعارة تقع أولاً في متعلّق[٣] معنى الحرف ثم فيه)** أي في الحرف **(كاللام مثلاً فيستعار أولاً التعليل للتعقيب)** فإن التعقيب لازم للتعليل، فإن المعلول يكون عقيب العلة، فيراد بالتعليل التعقيب وهو أعمّ من أن يكون تعقيب العلّة المعلول أو غيره **(ثم بواسطتها)** أي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب **(يستعار اللام له)** أي للتعقيب **(نحو[٤]: لدوا للموت وابنوا للخراب)** لما كان الموت عقيب الولادة جعل كأن الولادة علّة للموت، فاستعمل لام التعليل وأريد أنّ الموت واقع بعد الولادة قطعاً بلا تخلُّف وقوع المعلول عقيب العلة. وهذا بناءً على أن اللام تدخل في العلة الغائية، وهي الغرض، ولا شكّ أنه معلول للعلة الفاعلية، فعلم أن اللام الداخل في الغرض داخلة حقيقة على المعلول.

(وها هنا نذكر حروفاً تشتد الحاجة إليها، وتسمى حروف[١] المعاني).

---

(٢) **قوله: لا تقع إلَّا بتبعيته إلخ**: كما تقول الحال ناطقة، فيُجعل دلالة الحال مشبّهاً، ونطق الناطق مشبّهاً به، ووجه الشبه إيضاح المعنى وإيصاله إلى الذهن، ثم يستعار للدلالة لفظ «النطق». ثم يشتق من النطق الصفة، فتكون الاستعارة في المصدر أصلية وفي الصفة وكذا في الفعل تبعية.م.

(٣) **قوله: في متعلّق معنى الحرف إلخ**: والمراد بمتعلّق معنى الحروف ما يُعبّر به عند تفسير معاني الحروف، حيث يقال: مِنْ للابتداء واللام للتعليل إلى غير ذلك فهذه ليست معانيها، وإنما هي متعلّقات معانيها بمعنى أن تلك الحروف راجعة إلى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح. ل.

(٤) **قوله: نحو إلخ**: ونحو قوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القَصَص: الآية ٨].

بحث حروف المعاني

(١) **قوله: حروف المعاني**: أي حروف لها معانٍ، وهي الحروف النحوية العاملة كحروف الجر، وغير العاملة كحروف العطف، واحترز بذكر المعاني عن حروف المباني وهي حروف الهجاء الموضوعة للتركيب لا للمعنى، فالباء في «مررتُ بزيدٍ» من حروف المعاني، فإن لها معنى وهو الإلصاق بخلاف الباء في بكر.

(منها: حروف العطف، الواو لمطلق[١] العطف بالنقل عن أئمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها. وهي بين الاسمين المختلفين كالألف بين المتحدين. فإنه يمكن: جاء رجلان ولم يمكن هذا في رجل وامرأة، فأدخلوا واو العطف، وقولهم: لا تأكل السمك وتشرب اللبن، أي لا تجمع بينهما. فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء. وأما في السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام: «ابدؤوا بما بدأ الله تعالى» لا بالقرآن، فإن كونهما من الشعائر لا يحتمله) أي الترتيب، وقوله عليه السلام: «ابدؤوا بما بدأ الله» لا يدل على أنّ بدايته تعالى موجب لبدايتكم، لكن تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم أو الأهمية أو غيرهما. ولا شك أن هذا يقتضي الأولوية لا الوجوب، وإنما الوجوب في الحقيقة بما لاح له عليه السلام من وحي غير متلوّ. وبالنسبة إلى علمنا بقوله: «ابدؤوا» **(وزعم البعض أنه للترتيب عند أبي حنيفة رحمه الله. وللمقارنة عندهما استدلالاً بوقوع الواحدة عنده، والثلاث[٢] عندهما في: إن دخلت الدار فأنت طالق، وطالق، وطالق لغير المدخول بها. وهذا)** أي زعم ذلك البعض **(باطل بل الخلاف[٣] راجع إلى أن عنده كما يتعلّق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الأول يقع**

بحث الواو

(١) **قوله: الواو لمطلق العطف**: أي جمع الأمرين وتشريكهما في الثبوت، مثل «قام زيد وقعد عمرو» أو في حكم نحو «قام زيد وعمرو» أو في ذات نحو «قام وقعد زيد» ولا يدل على المقارنة أي الاجتماع في الزمان، كما نقل عن مالك ونُسِب إلى أبي يوسف ومحمد رحمهم الله، ولا على الترتيب أي تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان، كما نقل عن الشافعي ونسب إلى أبي حنيفة رحمه الله. ل.

(٢) **قوله: والثلاث عندهما**: فعُلم أن الواو للترتيب عنده، ولذا يقع الأول منفرداً، ولم يبق المحل للثاني والثالث لكونها غير مدخولة بها، وعندهما للمقارنة فيقع الكل دفعة واحدة والمحل يقبلها. ن.

(٣) **قوله: بل الخلاف إلخ**: شروع في الرد بالمنع والنقض وذكر حله، فحاصل: المنع أننا لو سلّمنا «الترتيب» و«المقارنة» في مورد الاستعمال، فلا نسلّم أنه مستفاد من الواو، لأن المطلق لا يتحقق في الخارج إلّا مقيّداً بقيدٍ مّا من المقارنة وغيرها. وحاصل الحل: إن الاختلاف المذكور مبني على أن تعليق الأجزية بالشرط عنده على سبيل

كذلك. فإن المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط. وفي المنجز يقع واحدة لأنه لا يبقى المحل للثاني والثالث، وعندهما يقع جملة لأن الترتيب في التكلم، لا في صيرورته طلاقاً) أي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقاً عند الشرط **(كما**[٤] **إذا كرّر ثلاث مرّات مع غير المدخول بها قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق. فعند الشرط يقع الثلاث كذا ها هنا، وإن قدم الأجزية)** أي إذا قال لغير المدخول بها: أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار **(يقع بها الثلاث)** أي اتفاقاً **(لأنه إذا قال: إن دخلت الدار تعلقت به الأجزية المتوقفة دفعة)**.

(فإن قيل: إذا تزوج أمتين بغير إذن مولاهما ثم أعتقهما المولى معاً[٥] **صح نكاحهما، وبكلامين**[٦] **منفصلين)** أي إذا قال: أعتقت هذه، ثم قال للأخرى بعد زمان: أعتقت هذه **(أو بحرف العطف)** أي قال: أعتقت هذه وهذه **(بطل**[٧] **نكاح الثانية، فجعلتموه للترتيب)** هكذا وضع المسألة في أصول شمس الأئمة. وأما فخر الإسلام فقد وضع المسألة هكذا: زوج رجل أمتين من رجل بغير إذن مولاهما وبغير إذن الزوج فقوله بغير إذن الزوج لا حاجة إلى التقييد به، وعلى تقدير أن يقيد به لا بد أن يقبل النكاح فضولي آخر من قبل الزوج، إذ لا يجوز أن يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح. وقد قيد في الحواشي كون نكاح الأمتين بعقد واحد اتباعاً لوضع المسألة في الجامع الكبير ولا حاجة لنا إلى التقييد به إذ البحث

التعاقب دون الاجتماع، فكان وقوعها أيضاً كذلك، لأن المعلّق بالشرط إلخ. وعندهما يقع الكل دفعة، لأن زمان وقوع الطلاق هو زمان وجود الشرط، والتفريق إنما في زمان تكلّم التعليق لا في زمان التطليق.

(٤) **قوله: كما إذا كرّر ثلاث مرات إلخ**: هذا نقض، وتقريره: أنه لو نجَّزَ الطلاق بدون التعليق بقوله: «أنت طالق وطالق وطالق» اتفقوا على أنه تقع واحدة على غير المدخولة، فلو كانت الواو للمقارنة عندهما لكان كقوله: «أنتِ طالق ثلاثاً» ولو أخّر الشرط في التعليق كقوله: «أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار» اتفقوا على وقوع الثلاث، فلو كانت الواو للترتيب عنده لم تقع إلا واحدة.ش.

(٥) **قوله: معاً**: أي بكلام واحد صحّ حيث لا مانع من الجمع بينهما.

(٦) **قوله: منفصلين**: أي بدون العطف.

(٧) **قوله: بطل نكاح الثانية إلخ**: لأنها أمة على الحرة، وهي منهي عنه.

الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد أو بعقدين. وفي الجامع الكبير قيد المسألة بعقد واحد لأنه نظم كثيراً من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف حكمه بعقد واحد وبعقدين، كما إذا كان نكاح الأمتين برضاء المولى ورضائهما[٨] دون الزوج. فإن هذه المسألة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين، فلأجل هذا الغرض قيد بعقد واحد. وإن أردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير.

(وإن زوجه الفضولي أختين بعقدين فأجازهما متفرقاً بطل نكاح الثانية، وإن أجازهما معاً) أي قال أجزت نكاحهما **(أو بحرف[٩] العطف)** أي قال: أجزت نكاح هذه وهذه **(بطلا)** أي بطل نكاح كل واحدة منهما **(فجعلتموه للقران. وإن قال: أعتق أبي في مرض[١٠] موته هذا وهذا وهذا، ولا وارث له ولا مال له سوى[١١] ذلك فإن أقرّ متصلاً عتق من كل ثلاثة، وإن سكت فيما بين ذلك عتق الأول ونصف الثاني وثلث الثالث)** لأنه لما قال: أعتق أبي هذا وسكت يعتق كله لأنه يخرج من الثلث لأن المفروض أن قيمة العبيد على السواء، فإذا قال بعد السكوت: وهذا وسكت فقد عطفه على الأول. وموجبه أن يعتق نصف الثاني مع نصف الأول، لكن لما عتق كل الأول لا يمكن الرجوع عنه. ثم لما قال: وهذا، فموجبه عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الأولين، فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن

---

(٨) **قوله: ورضائهما دون الزوج**: ثم أعتق المولى إحديهما أو كلتيهما على التعاقب، أو بحرف العطف، بطل نكاح الثانية وإن أعتقهما معاً يبقى نكاحهما، هذا إذا كان النكاحان بعقد واحد، وأما إذا كان بعقدين فإن كان المولى واحد فكذلك، وإن كان مختلفاً فلا يبطل نكاح الثانية، في صورة البطلان المذكورة. ل.

(٩) **قوله: بحرف العطف**: هذا هو المقصود بالبيان ها هنا، وليس في مسألة العبيد إلا الإخبار بحرف العطف.

(١٠) **قوله: في مرض موته**: إنما قيّد بها ليكون هذا بمنزلة الوصية فتجري في الثلث.

(١١) **قوله: سوى ذلك**: أي لا وارث له سوى ذلك الابن، ولا مال له سوى تلك الأعبُد، إذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم إلَّا في نصيب ذلك الابن، وتجب السعاية في حق الآخر ولو كان له مال آخر ويخرج الأعبد من الثلث يعتق الكل. ل.

الرجوع عن الأولين (**فجعلتموه**) أي جعلتم حرف العطف فيما إذا أقرّ متصلاً (**للقران بمنزلة قوله: أعتقهم أبي معاً**) لأنه لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كمسألة السكوت (**قلنا: أما الأول فلأنه لما عتقت الأولى لم تبق**[١٢] **الثانية محلاً للتوقف**) فإن نكاح الأمة على الحرّة لا يجوز فلم تبق الأمة محلاً للنكاح، فيبطل نكاحها (**وأما الثاني**[١٣] **والثالث**[١٤] **فلأن الكلام يتوقف على آخره إذا كان آخره مغيراً بمنزلة الشرط والاستثناء، وهنا**) إشارة إلى هاتين المسألتين (**كذلك**) أي آخر الكلام مغير لأوله. أما في الأختين فلأن إجازة نكاح الثانية يوجب بطلان نكاح الأولى، وأما في الإخبار بالإعتاق فلأن قوله: أعتق أبي هذا يوجب عتق كله. ثم قوله: وهذا يوجب أن يكون الثلث منقسماً بينهما ولا يعتق[١٥] من الأول إلَّا بعضه، فيكون مغيّراً لأول الكلام (**بخلاف الأمتين**) أي في المسائل الأولى ليس آخر الكلام مغيّراً للأول لأنه إذا قال: أعتقت هذه وهذه فإعتاق الثانية لا يغير إعتاق الأولى فلا يتوقف أول الكلام على آخره وفي مسألة الأختين آخر الكلام مغيّر للأول فيتوقف. وقد ذكر في الجامع الحصيري قد قيل: لا فرق بين مسألة الأمتين ومسألة الأختين بل إنما جاء الفرق لاختلاف وضع المسألة، وهو أن في مسألة الأمتين قال: هذه حرة وهذه حرّة، وفي مسألة الأختين قال: أجزت نكاح هذه وهذه، فإنه أفرد لكل واحدة منهما تحريراً في مسألة الأمتين. فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر. وفي مسألة الأختين لم يفرد، فيتوقف حتى لو أفردهما صح نكاح الأولى، ولو لم يفرد في الأمتين بأن قال: أعتقت هذه وهذه عتقتا معاً وصح نكاحهما (**وقد تدخل بين الجملتين، فلا توجب المشاركة في قوله: هذه طالق**

---

(١٢) **قوله: لم تبق الثانية محلًا للتوقف إلخ**: أي لم تبق محلًا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الأولى قبل الفراغ عن التكلم بإعتاق الثانية. ل.

(١٣) **قوله: وأما الثاني**: أي مسألة الأختين.

(١٤) **قوله: والثالث**: أي مسألة العبيد.

(١٥) **قوله: ولا يعتق من الأول إلَّا بعضه إلخ**: فيتغيّر العبد الأول عن عتق إلى رقٍّ عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما رحمهما الله تعالى يتغير عن براءة إلى شغل بدين السعاية. من أصول فخر الإسلام.

ثلاثاً وهذه طالق تطلق الثانية واحدة. وإنما(١٦) **تجب هي)** أي المشاركة **(إذا افتقر الآخر إلى الأول، فيشارك الأول)** أي آخر الكلام أوله **(فيما تمَّ به الأول بعينه)** أي بعين ما تم **(لا بتقدير**(١٧) **مثله)** أي مثل ما تمّ **(إن لم يمتنع الاتحاد)** أي إن لم يمتنع أن يكون ما تمّ به الأول متحداً في المعطوف والمعطوف عليه **(نحو: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق، ليس كتكرار قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق فلا يقع الثلاث عند أبي حنيفة رحمه الله هنا بخلاف التكرار)** فإنه يمكن أن يتعلّق الأجزية المتكثرة بشرط متحد، فتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور، وهو قوله: إن دخلت الدار، لا بتقدير مثله، أي لا يقدّر شرط آخر حتى يصير كقوله: إن دخلت الدار فأنت طالق إن دخلت الدار فأنت طالق، إن دخلت الدار فأنت طالق، كما زعم أبو يوسف ومحمد رحمهما الله **(أو بتقديره)**(١٨) أي بتقدير مثله، وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله **(إن**(١٩) **امتنع)** أي الاتحاد **(نحو: جاءني زيد وعمرو، إذ لا بد أن يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو. وبعضهم أوجبوا الشركة في عطف الجمل أيضاً حتى قالوا: إن القران في النظم يوجب القِران في الحكم، فقالوا في أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة: لا تجب الزكاة على الصبي كما لا تجب الصلاة عليه)** يشبه أن يكون هذا الحكم عندهم بناء على أنه يجب أن يكون المخاطب بأحدهما عين المخاطب بالآخر. ولمّا لم يكن الصبي مخاطباً بقوله: أقيموا الصلاة، لا يكون مخاطباً بقوله: آتوا الزكاة، لكنّا نقول:

---

(١٦) **قوله: وإنما تجب هي إلخ:** هذا حكم في مطلق العطف بالواو، لا في عطف الجمل خاصة. ل.

(١٧) **قوله: لا بتقدير مثله:** لأن تقدير مثل ما تمّ به الأول مع عدم المانع خلاف الأصل، ولا يصار إليه بغير الضرورة.

(١٨) **قوله: أو بتقديره:** قال العلّامة سعد: هو عطف على قوله «بعينه» لا على قوله: «لا بتقدير مثله» على ما ذكره المصنف. تأمل.

(١٩) **قوله: إن امتنع الاتحاد:** وقد اعترض عليه العلّامة التفتازاني حيث قال: لا حاجة إلى تقدير المثل في نحو «جاءني زيد وعمرو»، لأن المجيء المستفاد من «جاءني» معنى كلي يمكن تعلُّقه بالمتعددات. وأجيب: أن كونه مفهوماً كلياً لا ينافي التقدير بحسب صناعة البيان المَبنية على الوضع.

إنما لا يجب الزكاة على الصبي لأنها عبادة[٢٠] محضة، والصبي ليس من أهلها، لا للقِران في النظم، والقائل بوجوب الزكاة على الصبي يقول الخطاب بالصلاة والزكاة يتناول الصبيان، لكن العقل خصّهم عن وجوب الصلاة إذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكاة إذ هي مالية يمكن أداء الولي عنه **(وهذا فاسد عندنا)** الإشارة راجعة إلى إيجاب الشركة في الجمل **(لأن الشركة إنما تثبت إذا افتقرت الثانية إلى الأولى. ففي قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حر يتعلّق العتق بالشرط أيضاً لأن هذه الجملة في قوة المفرد في حكم الافتقار لأن الأصل في الواو الشركة، وهذا إنما تثبت إذا عطفت على الجزاء، فهذه الجملة وإن كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار. فعطفت على الجزاء فيكون الواو على أصلها وعطف الاسمية على مثلها، بخلاف وضرتك طالق، فإنَّ إظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء)**[٢١] لما ذكر أن الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه إنما تثبت إذا افتقرت الثانية إلى الأولى. فقوله: وعبدي حرٌّ في قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حر، يرد إشكالاً لأنها جملة تامة غير مفتقرة إلى ما قبلها فينبغي أن لا يتعلّق بالشرط بل يكون كلاماً مستأنفاً عطفاً على المجموع. فأجاب بأنها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع أنها جملة تامة لأن مناسبتها الجزاء في كونهما جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء، لا على مجموع الشرط والجزاء فإذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لأن جزاء الشرط بعض الجملة، وأيضاً الواو للعطف، والأصل في العطف الشركة، فيحمل على الشركة ما أمكن. وهذا إذا كان المعطوف مفتقراً إلى ما قبلها حقيقة كما في المفرد، أو حكماً كما في الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة

---

(٢٠) **قوله: لأنها عبادة محضة**: ولقوله عليه السلام: «ليس في مال اليتيم زكاة» رواه الإمام محمد في كتاب الآثار، واحترز بـ«المحضة» عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤونة.

(٢١) **قوله: فدليل المشاركة في الجزاء قائم إلخ**: أي فيما هو جزاء للقذف وحد له، وهو الجلد. فإن قلتَ: إنما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحاً لكونه جزاءً للقذف وحدّاً له. قلتُ: الأمر كذلك، فإن الإنسان يتألم بردّ كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب. ل.

المفرد، فحينئذ تحمل على الشركة ليكون الواو جارية على أصلها بقدر الإمكان أما إذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تحمل. وهذا إذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة إلى ما قبلها أصلاً كما في أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة، قالوا: وتكون لمجرد النسق والترتيب. ففي قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق وضرتك طالق، يمكن حمل قوله: وضرتك طالق على الوجهين لكن إظهار الخبر وهو قوله طالق في قوله وضرتك طالق يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء لأنه لو كان معطوفاً على الجزاء يكفي أن يقول وضرتك. فقوله بخلاف يرجع إلى قوله يتعلّق العتق بالشرط **(ولهذا جعلنا قوله تعالى:** ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَـٰدَةً أَبَدًا﴾ [النُّور: الآية ٤] معطوفاً على الجزاء لا على قوله: ﴿وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ [النُّور: الآية ٤]) أي ولأجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفاً على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟﴾ [النُّور: الآية ٤] إلى آخره. فإن قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟﴾ [النُّور: الآية ٤] جملة إنشائية مثل قوله: ﴿فَٱجْلِدُوا۟﴾ [النُّور: الآية ٢] والمخاطب بهما الأئمة، وقوله: ﴿وَأُو۟لَـٰٓئِكَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٥] جملة إخبارية وليس الأئمة مخاطبين بها، ودليل عدم المشاركة في[22] الجزاء قائم في ﴿وَأُو۟لَـٰٓئِكَ﴾، فعطفنا الأول على الجزاء لا الآخر. وثمرة هذا تأتي في آخر فصل الاستثناء إن شاء الله تعالى.

بحث الفاء

(الفاء للتعقيب[1] فلهذا تدخل في الجزاء. فإن قال: إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق، فالشرط أن تدخل على الترتيب من غير تراخ. وقد تدخل على المعلول نحو: جاء الشتاء فتأهّب. وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود

---

(٢٢) **قوله: دليل عدم المشاركة قائم في إلخ**: أي في: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ [الحَشر: الآية ١٩]، لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الأئمة بدليل إفراد الكاف في أولئك، وإلَّا لكان: أولئكم، فيجب أن يكون عطفاً على الجملة الاسمية، أعني قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ﴾ [النُّور: الآية ٤] إلخ. ل.

بحث الفاء

(١) **قوله: الفاء للتعقيب**: يعني موجبه وجود الثاني بعد الأول بغير مهلة.

لكن في المفهوم غيرها نحو: سقاه فأرواه ونحو: لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكاً فيشتريه[٢] **فيعتقه. فإن قال: بعت هذا العبد منك، فقال الآخر: فهو**[٣] **حرّ، يكون قبولاً بخلاف هو حر. ولو قال لخياط: أيكفيني هذا الثوب قميصاً؟ فقال نعم، فقال: فاقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفي، يضمن كما لو قال: إن كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه، وقد تدخل على العلل**[٤] **نحو: أبشر فقد أتاك الغوث، ونظيره: أدِّ لي ألفاً فأنت حر يعتق في الحال. وكذا انزل فأنت آمن)** اعلم أن أصل الفاء أن تدخل على المعلول لأنها للتعقيب والمعلول يعقب العلة. وإنما تدخل على العلل لأن المعلول إذا كان مقصوداً من العلّة يكون علّة غائية للعلة، فتصير العلة معلولاً، فلهذا تدخل[٥] على العلة باعتبار أنها معلول. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰۚ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٩٧]، وقول الشاعر، بيت:

إذا ملك لم يكن ذا هبه فدعه فدولته ذاهبه

ونظائره كثيرة. وإنما قلنا يعتق في الحال لأن قوله فأنت حر معناه لأنك حرٌّ. ولا يمكن أن يكون فأنت حر، جواباً لأمر لأن جواب الأمر لا يقع إلَّا الفعل المضارع لأن الأمر إنما يستحق الجواب بتقدير إن، وكلمة إن تجعل الماضي

---

(٢) **قوله: فيشتريه**: الفاء هٰهنا لمجرد التأخر بالمعلولية لا بالزمان، لأن عتق الأب يحصل بمجرد الشراء بدون تأخرٍ زماني.

(٣) **قوله: فقال الآخر فهو حر إلخ**: يعني قبلت فحرّرتُ، لأنه رتّب الإعتاق على الإيجاب ولا يترتّب عليه إلَّا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء، ولو قال: «هو حرٌّ» أو «وهو حرٌّ» لا يكون قبولاً للبيع لاحتمال الإخبار عن الحرية قبل الإيجاب، والإنشاء للحرية بعد القبول. ن.

(٤) **قوله: وقد تدخل على العلل إلخ**: شَرَطَ القومُ أن يكون لها دوام لأن العلل إذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم، فيصحّ دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيدِ ظالم، أو مشقة، إذا ظهر آثار الخلاص «أبشِر فقد أتاك الغوث»، فالغوث علة الإبشار باقٍ بعد ابتداء الإبشار. ك.

(٥) **قوله: تدخل على العلة إلخ**: إن الفاء تدخل على العلة عند المصنف إذا كانت علة غائية، ليكون وجودها مؤخّراً عن المعلول، فيُحقّق معنى التعقيب، وفيه بحث مذكور في «التلويح».

بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل. وإنما تجعل ذلك إذا كانت ملفوظة، أما إذا كانت مقدرة فلا كما تقول: إن تأتني أكرمتك ولا تقول: ائتني أكرمتك، بل يجب أن يقال ائتني أكرمك. وكذا في الجملة الاسمية تقول: إن تأتني فأنت مكرم، ولا تقول: ائتني فأنت مكرّم، فكما لا تجعل إن المقدّرةُ الماضيَ بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل أيضاً بل أولى لأن مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل، ومدلول الماضي قريب إليه لاشتراكهما في كونهما فعلاً ودلالتهما على الزمان، فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بالطريق الأولى.

بحث ثم

(ثم للترتيب مع التراخي[١] **وهو)** أي الترتيب مع التراخي **(راجع إلى التكلم عنده)** أي عند أبي حنيفة رحمه الله **(وإلى**[٢] **الحكم عندهما. فإن قال: أنت**[٣]

بحث «ثمّ»

(١) **قوله: ثم للترتيب مع التراخي**: أي تراخي وجود المعطوف عن المعطوف عليه في الفعل المتعلّق بهما.

(٢) **قوله: وإلى الحكم عندهما**: بيانٌ لاختلاف أصحابنا في أثر التراخي، وحاصله: أن أبا حنيفة ـ رحمه الله ـ قال: يظهر أثره في الحكم والتكلم جميعاً، حتى كان بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف، فإذا قال: «أنت طالق ثم طالق» فكأنه سكت على قوله: «أنت طالق» وبعد ذلك قال: «ثم طالق»، وعندهما التراخي راجع إلى وجود الحكم لا إلى التكلم.

(٣) **قوله: فإن قال أنت طالق إلخ**: هذه المسألة على وجوه أربعة: إما أن علّقَ الطلاق بكلمة «ثُمَّ» في المدخول بها أو في غير المدخول بها وإما أن قدّم الشرط أو أخَّرَه، فإذا أخّر الشرط في غير المدخول بها فعند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ يقع الأول في الحال ويلغو ما بعده، وإذا قدّم الشرطَ تعلق الأول بالشرط ووقع الثاني ولغا الثالث، وإذا أخّر الشرطَ في المدخول بها أو قدّمه تعلّق بالشرط ما يليه ووقع الثنتان في الحال، وعندهما يتعلّق الكل بالشرط في الوجوه الأربعة وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط، فإذا كانت مدخولاً بها تطلّق ثلاثاً، وإن كانت غير مدخول بها تطلّق واحدةً ويلغو ثنتان. ملخصاً من كشف الأسرار.

طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار فعندهما يتعلّقن جميعاً وينزلن مرتباً. فإن كانت مدخولاً بها تقع الثلاث وإن لم تكن تقع واحدة، وكذا إن قدم الشرط، وعنده في غير المدخول بها) أي عند أبي حنيفة رحمه الله في غير المدخول بها إذا قدم الجزاء، وإنما لم يذكر تقديم الجزاء لأنه يأتي هناك قوله، وإن قدم الشرط، فيدل على أن المبحث السابق في تقديم الجزاء **(يقع الأول)** أي في الحال لعدم تعلقه بالشرط، كأنه قال: أنت طالق وسكت، لأن التراخي عنده إنما هو في التكلم. **(ويلغو الباقي)** لعدم المحل لأن المرأة غير مدخول بها.

(وإن قدم الشرط تعلق الأول ونزل الثاني) أي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال: إن دخلت الدار فأنت طالق وسكت ثم قال: وأنت طالق **(ولغا الثالث)** لعدم المحل. وفائدة تعلق الأول أنه إن ملكها ثانياً ووجد الشرط يقع الطلاق **(وفي المدخول بها)** أي إن قدّم الجزاء ولم يذكره للعذر السابق **(نزل الأول والثاني)** أي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط، كأنه سكت عليهما ثم قال: أنت طالق إن دخلت الدار، ولما كانت المرأة مدخولاً بها تكون محلاً، فيقع تطليقتان. **(وتعلق الثالث)** لقربه بالشرط **(وإن قدم)** أي الشرط **(تعلق الأول ونزل الباقي)** وهذا ظاهر.

وإنما جعل أبو حنيفة رحمه الله التراخي[٤] راجعاً إلى التكلم لأن التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الإنشاءات لأن الأحكام لا تتراخى عن التكلم فيها. فلما كان الحكم متراخياً كان التكلم متراخياً تقديراً[٥] كما في التعليقات. فإن قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق يصير كأنه قال عند الدخول: أنت طالق. وليس هذا القول في الحال تطليقاً، أي تكلّماً بالطلاق بل يصير تطليقاً عند الشرط.

---

(٤) **قوله: وإنما جعل أبو حنيفة إلخ**: التعليل المذكور يخصّ الإنشاء وما ذكره غيره ـ من أنها لمطلق التراخي فينصرف إلى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعاً وأيضاً دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر أثرها فيه أيضاً ـ يعمّ الخبر والإنشاء.

(٥) **قوله: متراخياً تقديراً**: جواب عن دليلها أن التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلاً ولا صحة للعطف مع الانفصال.

بحث بَلْ

(**بل للإعراض**[١] **عما قبله وإثبات ما بعده على سبيل التدارك**[٢] **نحو: جاء زيد بل عمرو، فلهذا قال زفر رحمه الله في قوله: له عليّ ألف بل ألفان، تجب ثلاثة آلاف، لأنه لا يملك إبطال الأول كقوله: أنت طالق واحدة بل اثنتين تطلق ثلاثاً. قلنا: الإخبار يحتمل التدارك، وذا في العرف نفي انفراده**) ذا إشارة إلى التدارك أي التدارك في الأعداد بكلمة، بل يراد به نفي الانفراد عرفاً (**نحو: سني ستون بل سبعون بخلاف الإنشاء فإنه لا يحتمل الكذب**) أي الإنشاء[٣] لا يحتمل التدارك لأن المراد بالتدارك تدارك الكذب، والإنشاء لا يحتمل الكذب. (**فقلنا**) تعقيب لقوله: بخلاف الإنشاء، أي لما لم يكن الإنشاء محتملاً للصدق والكذب قلنا: (**تقع الواحدة إذا قال ذلك**) أي قوله أنت طالق واحدة بل اثنتين (**لغير المدخول بها**) فإنه إذا قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة وقعت واحدة فلا يمكن التدارك والإبطال لكونه إنشاء فإذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل اثنتين (**بخلاف التعليق**) وهو قوله: لغير المدخول بها إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة بل اثنتين (**فإنه تقع الثلاث**) عند الشرط (**لأنه قصد إبطال الأول**) أي الكلام الأول، وهو تعليق الواحدة بالشرط (**وإفراد الثاني بالشرط مقام الأول**) أي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفرداً غير منضم إلى الأول (**ولا يملك**

---

(١) **قوله: بل للإعراض إلخ**: أي يُجعل ما قبله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لإثباته أو نفيه، فإذا قلت: «جاء زيد بل عمرو» كان معناه أن المقصود إثبات المجيء لعمرو لا لزيد فزيد يحتمل وجهين من المجيء وعدمه، هذا في الإثبات، وأما في النفي فقيل: يصرف النفي على سبيل التدارك إلى ما بعد «بَلْ» وقيل يصرف الإثبات إليه.

(٢) **قوله: على سبيل التدارك**: أي تدارك الغلط في التكلم باعتبار المقصود.

(٣) **قوله: الإنشاء لا يحتمل التدارك**: لأن الإضراب عما قبل «بل» إنما يصح إذا كان صالحاً للرد والرجوع، وإلّا فلا يصح، ففي الإخبار يصح الإضراب، لأنه يحتمل الكذب، فيصح إبطال الأول، كما في «جاءني زيد بل عمرو» وأما في الإنشاء فلا يصح، فإن الإنشاء لا يحتمل الكذب فلا يملك إبطال الأول، ويصير حينئذ بمنزلة العطف المحض فيقع الأول والثاني جميعاً كما في مسألة طلاق الموطوءة حيث يقع الثلاث، وبه فارَقَ الإنشاء من الإخبار والإقرار.

الأول) أي الإبطال المذكور **(ويملك الثاني)** أي الأفراد المذكور **(فتعلق بشرط آخر)** أي تعلق الثاني وهو قوله اثنتين بشرط آخر. فاجتمع تعليقان، أحدهما: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة. والثاني: إن دخلت الدار فأنت طالق اثنتين. فإذا وجد الشرط وقع الثلاث **(فصار كما لو قال لا بل أنت طالق اثنتين إن دخلت الدار، بخلاف الواو، فإنه للعطف على تقرير الأول فيتعلّق الثاني بواسطة الأول كما قلنا)** أي بخلاف ما إذا قال لغير المدخول بها: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق، فإن الواو للعطف مع تقرير الأول. فيتعلّق الثاني بعين ما تعلق به الأول بواسطة الأول. فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب. ولما لم يبق المحل بوقوع الأول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو.

بحث لكن

(لكن للاستدراك[١] بعد النفي إذا دخل في المفرد. وإن دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها، وهي بخلاف بل) اعلم أن لكن للاستدراك، فإن دخل في المفرد يجب أن يكون بعد النفي نحو: ما رأيت زيداً لكن عمرو، فإنه يتدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو، وإن دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي، بل يجب[٢] اختلاف الجملتين في النفي والإثبات فإن كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب أن تكون التي بعدها منفية. وإن كانت التي قبلها منفية وجب أن تكون التي بعدها مثبتة. وهي بخلاف بل، فإن بل للإعراض عن الأول، ولكن ليس للإعراض[٣] عن الأول **(فإن أقرّ لزيد بعبد فقال زيد: ما كان لي قط لكن لعمرو،**

بحث «لكنّ»

(١) **قوله: لكنّ للاستدراك**: أي التدارك وفسّره المحققون بدفع التوهُّم الناشئ من الكلام السابق. ل.

(٢) **قوله: يجب اختلاف الجملتين إلخ**: ليس المراد الاختلاف من جهة اللفظ خاصة، بل من جهة المعنى أيضاً سواء كانا مختلفين لفظاً نحو: «جاءني زيد لكنّ عَمْراً لم يجئ» أو لا نحو «سافر زيد لكنّ عمراً حاضرٌ».

(٣) **قوله: ولكنّ ليس للإعراض عن الأول**: بل الحكمان متحققان، وفيه إخبار أن أحدهما نفي والآخر إثبات، بخلاف «بَلْ»، لأنه للإعراض كأنّ الأول ليس بمذكور، والحكم هو الثاني فقط.

فإن وصل فلعمرو وإن فصل فللمقر لأن النفي يحتمل أن يكون تكذيباً لإقراره. فيكون) أي النفي **(ردّاً إلى المقر، ويمكن أن لا يكون تكذيباً إذ يجوز أن يكون العبد معروفاً بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فأقر أنه لزيد فقال زيد: إن العبد وإن كان معروفاً بأنه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو. فقوله: لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه)**أي على قوله لكن لعمرو **(بشرط الوصل)** لأن بيان التغيير لا يصح إلّا موصولاً. وقد ذكرنا في المتن أنه بيان تغيير لأن ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الأول المذكور في المتن. وقد عرف في بيان التغيير أن صدر الكلام موقوف على الآخر، فيثبت حكمهما معاً لا أنه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض.

(وعلى هذا قالوا في المقضي[٤] له بدار بالبيّنة إذا قال: ما كانت لي قط لكنها لزيد، وقال زيد: باع مني أو وهب لي بعد القضاء أن الدار لزيد وعلى المقضي له القيمةُ للمقضي عليه لأنه إذا وصل فكأنه تكلم بالنفي والاستدراك معاً فيثبت موجبهما معاً وهو النفي عن نفسه وثبوت الملك لزيد معاً. ثم تكذيب[٥] الشهود وإثبات ملك المقضي عليه لازم لذلك النفي، فيثبت الملك لعمرو بعد ثبوت موجبي الكلامين) وهما النفي عن نفسه وثبوت الملك لزيد **(فيكون حجة عليه)** أي على المقضي له **(لا على زيد فيضمن القيمة)**.

(ثم إن اتسق[٦] الكلام تعلق ما بعده بما قبله) يرجع إلى أول البحث، وهو أن لكن للاستدراك. فينظر فيه أن الكلام مرتبط أم لا، أي يصلح أن يكون ما بعد لكن تداركاً لما قبلها أو لا، فإن صلح يحمل على التدارك **(وإلّا فهو كلام**

---

(٤) **قوله: في المقضي له بدارٍ**: أي إذا ادّعى بكرٌ داراً في يد عمروٍ أنها له وجَحَد عمروٌ فأقام بكر بيِّنة فقضى القاضي بالدار له، ثم قال بكر: «ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد» فصدّقه زيد في الإقرار، وكذبه في أنه لم يكن له قط، وهذا معنى قوله: فقال زيد باع بكر الدار مني أو وهبها لي بعد القضاء، ففي هذه الصورة قالوا: الدار لزيد، وعلى بكر المقضيّ له قيمةُ الدار لعمرو المقضيّ عليه. إلخ. ل.

(٥) **قوله: تكذيب الشهود إلخ**: إشارة إلى الدليل لوجوب القيمة على بكر المَقضي له.

(٦) **قوله: ثم إن اتسق الكلام إلخ**: والمراد بالاتّساق: «أن يكون «لكن» موصولاً بالكلام السابق.

مستأنف) أي وإن لم يتسق، أي لا يصلح أن يكون ما بعدها تداركاً لما قبلها يكون ما بعدها كلامها مستأنفاً (**نحو: لك عليَّ ألف قرض، فقال المقر له: لا لكن غصب، الكلام متسق، فصحّ الوصل على أنه نفي السبب لا الواجب)** فإن قوله: لا، لا يمكن حمله على نفي الواجب لأنه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله: لكن غصب، ولا يكون الكلام متسقاً مرتبطاً. فحملناه على نفي السبب. فلما نفي كونه قرضاً تدارك بكونه غصباً، فصار الكلام مرتبطاً فلا يكون ردّاً لإقراره، بل يكون نفي السبب (**بخلاف ما إذا تزوجت الأمة بغير إذن مولاها بمائة فقال: لا أجيز النكاح لكن أجيزه بماءتين، ينفسخ النكاح. وجعل لكن مبتدأ لأنه لا يمكن إثبات هذا النكاح بماءتين)** ففي هذه المسألة الكلام غير متسق لأن اتساقه أن لا يصح النكاح الأول بمائة لكن يصح بماءتين. وذا لا يمكن لأنه لما قال: لا أجيز النكاح انفسخ النكاح الأول، فلا يمكن إثبات ذلك النكاح بماءتين فيكون نفي ذلك النكاح وإثباته بعينه، فعلم أنه غير متسق، فحملنا قوله لكن أجيزه بماءتين على أنه كلام مستأنف فيكون إجازة لنكاح آخر مهره ماءتان.

بحث أو

(**أو لأحد الشيئين[١] لا للشك. فإن الكلام للإفهام، وإنما يلزم الشك من المحل وهو الإخبار، بخلاف الإنشاء، فإنه حينئذ للتخيير[٢] كآية الكفارة، فقوله: هذا حر أو هذا إنشاء شرعاً، فأوجب التخيير بأن يوقع العتق في أيهما شاء. ويكون هذا)** أي إيقاع العتق في أيهما شاء (**إنشاء حتى تشترط صلاحية المحل**

بحث «أو»

(١) **قوله: أو لأحد الشيئين إلخ**: فإذا كان مفردين فهي تُفيد ثبوت الحكم لأحدهما، وإن كان جملتين تفيد حصول مضمون إحديهما، وقد ذهب كثير من أئمة النحو والأصول إلى أنها في الخبر للشك بمعنى أنّ المتكلم شاكٌّ لا يعلم أحد الشيئين على التعيين، فرد ذلك بأن وضعَ الكلام للإفهام فلا يوضع للشك، وإنما يحصل الشكّ من محل الكلام وهو الإخبار. ل.

(٢) **قوله: فإنه حينئذ للتخيير**: أو الإباحة أو التسوية أو غير ذلك، مما يناسب المقام، ومثال التخيير آية الكفارة وهو قوله تعالى: ﴿إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: الآية ٨٩] الآية.

حينئذ) أي حين إيقاع العتق في أيهما شاء **(وإخبار لغة)** عطف على قوله: إنشاء شرعاً **(فيكون بيانه إظهاراً للواقع فيجبر عليه)** أي على البيان.

اعلم أن هذا الكلام إنشاء في الشرع، لكنه يحتمل الإخبار، لأنه وضع للإخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد، وقال أحدهما حرّ أو قال هذا حر أو هذا لا يعتق العبد لاحتمال الإخبار ها هنا. فمن حيث إنه إنشاء شرعاً يوجب التخيير أي يكون له ولاية إيقاع هذا العتق في أيهما شاء ويكون هذا الإيقاع إنشاءً، ومن حيث إنه إخبار لغة يوجب الشك ويكون إخباراً بالمجهول. فعليه أن يظهر ما في الواقع، وهذا الإظهار لا يكون إنشاء، بل إظهاراً لما هو في الواقع، فلما كان للبيان ـ وهو تعيين أحدهما ـ شبهان، شبه الإنشاء وشبه الإخبار، عملنا بالشبهين. فمن حيث أنه إنشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان، حتى إذا مات أحدهما فقال: أردت الميت لا يصدق، ومن حيث أنه أخبار قلنا: يجبر على البيان، فإنه لا جبر في الإنشاءات بخلاف الإخبارات كما إذا أقرّ بالمجهول حيث يجبر على البيان **(وهذا ما قيل إن البيان إنشاء من وجه إخبار من وجه. وفي قوله: وكلت هذا أو هذا أيهما تصرف صح)**[3] بناء على أن أو لأحد الشيئين. ومبنى الوكالة على التوسع، فلا يكون الجهالة مفضية إلى المنازعة. **(فلهذا)** أي لما قلنا إنّ أو في الإنشاء للتخيير **(أوجب البعض التخيير في كل أنواع قطع الطريق بقوله تعالى**[4]: ﴿أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ﴾ [المَائدة: الآية ٣٣]. **وقلنا: ذكر الأجزية مقابلة لأنواع الجناية، وهي معلومة عادة من قتل أو قتل وأخذ مال أو أخذ مال أو تخويف)** فالقتل جزاءه القتل. والقتل والأخذ جزاؤه الصلب وأخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل، والتخويف جزاؤه النفي أي الحبس الدائم **(على أنه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال. وإن أخذ**

---

(٣) **قوله: صحّ**: حتى لو باعه أحد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك أن يبيعه وإن عاد إلى مُلك المؤكّل.

(٤) **قوله**: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴿٣٤﴾﴾ [المَائدة: الآيتان ٣٣، ٣٤].

وقتل فعند أبي حنيفة رحمه الله إن شاء قطع ثم قتل أو صلب، وإن شاء قتل أو صلب لأن الجناية يحتمل الاتحاد والتعدد(٥) **ولهذا)** أي ولأنّ أو لأحد الشيئين **(قالا في هذا حرّ أو هذا لعبد ودابته أنه باطل لأن وضعه لأحدهما الذي هو أعم من كل، وهو غير صالح العتق هنا. وقال أبو حنيفة رحمه الله يحمل على الواحد المعين مجازاً، إذ العمل بالحقيقة متعذر**(٦)**، ولو قال لعبيده الثلاثة: هذا حرّ**(٧) **أو هذا وهذا يعتق الثالث ويخير في الأولين. كأنه قال أحدهما حرّ وهذا)** يمكن أن يكون معناه هذا حر أو هذان. فيخير بين الأول والآخرين لكن حمله على قولنا أحدهما حر وهذا أولى لوجهين، الأول: أنه حينئذ يكون تقديره أحدهما حر وهذا حر، وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر أو هذان حران. ولفظ حر مذكور في المعطوف عليه لا لفظ حران. فالأولى أن يضمر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه. والثاني: أن قوله أو هذا مغير لمعنى قوله هذا حر. ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لأن الواو للتشريك فيقتضي وجود الأول. فيتوقف أول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الأول والثاني بلا توقف على الثالث. فصار معناه: أحدهما حر. ثم قوله: وهذا يكون عطفاً على أحدهما، وهذان الوجهان تفرّد بهما خاطري. **(وإذا استعمل في النفي يعمّ**(٨) **نحو: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾** [الإنسان: الآية ٢٤]**، أي لا هذا ولا ذاك لأن تقديره: لا تطع أحداً منهما. فيكون نكرة في موضع النفي، فإن قال: لا أفعل هذا أو هذا يحنث بفعل أحدهما، وإذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا بأحدهما لأن المراد**

---

(٥) **قوله: يحتمل الاتحاد والتعدد**: احتمال الاتحاد من حيث أنه قَطَع الطريق، واحتمال التعدد من حيث أنه أَخَذَ وقَتَل.

(٦) **قوله: العمل بالحقيقة متعذّر**: أي العمل بالواحد الأعمّ الذي هو الحقيقة متعذّرٌ، فالعدول إلى المجاز وهو الواحد المعين أولى. ل.

(٧) **قوله: أو هذا إلخ**: عطفاً للثاني بـ«أو» والثالث بـ«الواو» فيُعتق الثالث في الحال ويُخيّر في الأوليين، ويعتق أيهما شاء. ل.

(٨) **قوله: إذا استعمل في النفي يعمُّ**: حاصله: أن «أو» إذا استعمل في النفي خبراً كان أو إنشاءً يعمّ النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه، لأن - أو - لأحد الأمرين من غير تعيين، وانتفاء الواحد المبهم لا يتصوّر إلّا بانتفاء المجموع. ل.

المجموع) أي لا يحنث بفعل أحدهما لأنه حلف على أنه لا يفعل هذا المجموع، فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع. **(إلَّا أن يدل الدليل على أن المراد أحدهما)** كما إذا حلف لا يرتكب الزنى وأكل مال اليتيم، فإن الدليل دال على أن المراد أحدهما في النفي أي لا يفعل أحدٌ منهما لا هذا ولا ذاك **(بأن لا يكون للاجتماع تأثير في المنع)** أي دلالة الدليل على أن المراد أحدهما إنما تثبت بأن لا يكون للاجتماع تأثير في المنع.

اعلم أن هذا اليمين للمنع، فإن كان لاجتماع الأمرين تأثير في المنع أي إنما منعه لأجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما إذا حلف لا يتناول السمك واللبن فهٰهنا للاجتماع تأثير في المنع فإن تناول أحدهما لا يحنث. أما في الصورة الأولى فالدليل دالّ على أنه إنما حلف لأجل أن كلاً منهما محرّم في الشرع. فالمراد نفي كل واحد منهما، فيحنث بفعل أحدهما. وأيضاً كما أن الواو للجمع فإنها أيضاً نائبة عن العامل فيحتمل أن يراد لا يفعل المجموع، فلا يحنث بفعل واحد منهما. ويحتمل أن يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا، فيتعدد اليمين، فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج إلى الترجيح بدلالة الحال، وهو ما ذكرنا، فاحفظ هذا البحث فإنه بحث بديع محتاج إليه في كثير من المسائل. **(وقد تكون للإباحة نحو: جالس الفقهاء أو المحدثين، والفرق بينها وبين التخيير أن المراد فيه أحدهما فلا يملك الجمع بينهما، بخلاف الإباحة، فله أن يجالس كلا الفريقين)** اعلم أن المراد بالتخيير منع الجمع، والإباحة منع الخلو **(ويعرف بدلالة الحال أن المراد أيهما، فعلى هذا قالوا في: لا أكلم أحداً إلَّا فلاناً أو فلاناً، له أن يكلمهما لأن الاستثناء من الحظر إباحة. وقد تستعار**[٩] **لحتى كقوله تعالى**[١٠]: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٢٨] أو يتوب عليهم لأن أحدهما يرتفع بوجود الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية. فإن حلف لا أدخل هذه الدار أو أدخل تلك الدار فإن دخل الأولى أولاً حنث، وإن دخل الثانية أولاً برَّ).

---

(٩) **قوله: قد تستعار لحتى**: أي وقد تستعار - أو - لمعنى - حتّى - إذا لم يستقم العطف، بأن يختلف الكلامان اسماً وفعلاً أو ماضياً ومضارعاً أو مثبتاً ومنفياً أو شيئاً آخر يمنع العطف، ويكون أول الكلام ممتداً ويصلح ما بعد أو أن يكون غاية لأول الكلام. ن.

(١٠) **قوله: كقوله**: ونحو: لألزمنّك أو تعطيني حقي. ل.

بحث حتى

(حتى[١] للغاية نحو: حتى مطلع الفجر وحتى رأسها، وقد يجيء للعطف فيكون المعطوف إما أفضل أو أخسّ وتدخل على جملة مبتدأة. فإن ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان[٢] جواب الشرط هنا محذوف أي فبها ونعمت أو فالخبر ذلك (وإلَّا) أي وإن لم يذكر الخبر **(يقدّر من جنس ما تقدّم نحو أكلت السمكة حتى رأسها بالرفع، أي مأكول، وإن دخلت الأفعال فإن احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء إليه فللغاية نحو حتى[٣] يعطوا الجزية. وحتى تستأنسوا وإلَّا فإن صلح لأن يكون سبباً للثاني[٤] يكون بمعنى كي نحو أسلمت حتى أدخل الجنة، وإلَّا فللعطف المحض. فإن قال: عبدي حر إن لم أضربك حتى تصيح حنث إن أقلع قبل الصياح)** لأن حتى للغاية في مثل هذه الصورة **(وإن قال: عبدي حر إن لم آتك حتى تغديني فأتاه فلم يغده لم يحنث لأن قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء، بل هو داع إلى الإتيان والإتيان يصلح سبباً والغداء جزاء، فحمل عليه. ولو قال: حتى أتغدى عندك فللعطف المحض لأن فعله لا يصلح جزاء**

بحث حتَّى

(١) **قوله: حتى للغاية**: أي للدلالة على أن ما بعدها غاية لما قبلها، سواء كان جزء منه، كما في أكلت السمكة حتى رأسها أو غير جزءٍ كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾ [القَدر: الآية ٥]، وقدّم اعتبار الغاية، لأنها الأصل إلَّا أنها ضعيفة في معنى الغاية بالنسبة إلى «إلى».

(٢) **قوله: غضبان**: هو خبرُ زيد، قال الأصفهاني في «شرح البديع» إنّ قوله: «ضربت القوم حتى زيد غضبان» مخالف لاصطلاح جمهور أهل العربية، فإنهم اشترطوا في الجملة الاسمية التي هي مدخول حتى الابتدائية أن يكون الخبرُ من جنس ما قبلها، وقوله: «غضبان» ليس من جنس ضربتُ.

(٣) **قوله:** ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ﴾ [التّوبَة: الآية ٢٩] **الآية**: فإن القتال يحتمل الامتداد، وقبول الجِزية يصلح منتهى له، وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُواْ﴾ [النُّور: الآية ٢٧] أي تستأذنوا، فإن المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستئذان يصلح منتهى له.

(٤) **قوله: سبباً للثاني**: أي الفعل الواقع بعد حتّى.

لفعله، فصار كقوله: إن لم آتك فأتغدى عندك حتى إذا تغدى من غير تراخ بر. وليس لهذا) أي للعطف المحض (**نظير في كلام العرب بل اخترعوه**) أي الفقهاء (**استعارة**)[٥].

حروف الجرّ

(**الباء**[١] **للإلصاق والاستعانة. فيدخل على الوسائل كالأثمان. فإن قال: بعت هذا العبد بِكُرّ يكون بيعاً**[٢]**، وفي بعت كرّاً بالعبد يكون**[٣] **سلماً. فيراعى شرائطه ولا يجري الاستبدال في الكرّ بخلاف الأول، فإن قال: لا تخرج إلَّا بإذني يجب لكل خروج إذن**) لأن[٤] معناه إلَّا خروجاً ملصقاً بإذني (**وفي إلَّا أن إذن لا**) أي إن قال: لا تخرج إلَّا أن آذن لا يجب لكل خروج إذن بل إن أذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة أخرى بغير إذنه لا يحنث. قالوا: لأنه استثنى الإذن من الخروج لأن أن مع الفعل بمعنى المصدر، والإذن ليس من جنس الخروج، فلا

---

(٥) **قوله: استعارة**: فالفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب.

حروف الجر

بحث الباء

(١) **قوله: الباء للإلصاق**: وهو تعليق الشيء بالشيء واتصاله به، وهذا هو أصلها في اللغة والبواقي مجاز، والإلصاق إما حقيقي كأمسكتُ بزيد، وإما مجازي نحو: مررتُ بزيد أي التصق مروري بمكان يقرب منه زيد. وفرّع فخر الإسلام دخولها في الأثمان على كونها للإلصاق.

(٢) **قوله: يكون بيعاً**: لأن مدخول الباء الكُرّ فهو الثمن وكان العبد مبيعاً فيكون البيع حالاً.

(٣) **قوله: يكون سلماً**: إذ العبد مشار إليه موجود فيسلِّمه المشتري إلى البائع في المجلس، والكُرّ غير معيّن، فيكون مبيعاً غير معيّن، فلا بد فيه من شرائط «السلم».ن.

(٤) **قوله: لأن معناه إلخ**: أي لا تخرج خروجاً إلَّا خروجاً ملصقاً بإذني، وجه العموم أن النكرة في سياق النفي تعمّ، فإذا خرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي.

يمكن إرادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء، فيكون مجازاً عن الغاية. والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة(٥) فيكون معناه إلى أن آذن. فيكون الخروج ممنوعاً إلى وقت وجود الإذن، وقد وجد مرة، فارتفع المنع. أقول: يمكن تقديره على وجه آخر وهو: أن أن مع الفعل المضارع بمعنى المصدر، والمصدر قد يقع حيناً لسعة الكلام، تقول: آتيك خفوق النجم أي وقت خفوق النجم، فيكون تقديره لا تخرج وقتاً إلَّا وقت إذني، فيجب لكل خروج إذن ويمكن أن يجاب عنه بأنه على هذا التقدير يحنث إن خرج مرة أخرى بلا إذن وعلى التقدير الأول لا يحنث فلا يحنث بالشك. **(وقالوا: إن دخلت في آلة المسح نحو: مسحت الحائط بيدي، يتعدى إلى المحل، فيتناول كله، وإن دخلت في المحل نحو:** ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة: الآية ٦]، **لا يتناول كل المحل، تقديره: ألصقوها برؤوسكم)** اعلم أن الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول أثره إليه، والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي، فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لأن الحائط اسم المجموع. وقد وقع مقصوداً، فيراد كله بخلاف اليد، فإذا دخل الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله، وإنما يثبت استيعاب الوجه في التيمم، وإن(٦) دخل الباء في المحل في قوله تعالى:

---

(٥) **قوله: والغاية ظاهرة:** لأن الغاية قصر لامتداد المغيّا وبيان لانتهائه، كما أن الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه، وأيضاً كل منهما إخراج لبعض ما يتناوله الصدر. ل.

(٦) **قوله: وإن دخل الباء في المحل إلخ:** دفعٌ لما يرد هٰهنا من النقض وتوضيحه: أن الأصل في «الباء» أن تدخل في الوسائل، وهي غير مقصودة، إذ المقصود في المتعدِّي إنما هو إيقاع الفعل على المفعول، فلا يثبت استيعاب المحل، وإذا دخلت «الباء» على المحل يراد به بعضه لشبهه بالوسائل «والباء» في آية التيمم داخلة في المحل فكيف يثبت الاستيعاب في التيمم؟ وحاصل الجواب: أنّ تخلّف الدليل عن المدّعى هٰهنا لمانعين، **الأول** أن مسح الوجه في التيمم قائم مقام غسله، فيكون خلفاً له، وحكم الخلف في المقدار حكم الأصل. **والثاني** أنّ الاستيعاب في التيمم ثابت بحديث عمّار رضي الله تعالى عنه، وهو حديث مشهور تجوز به الزيادة على الكتاب، ولكن إثبات أنّ حديث عمّار مشهور بالمعنى المصطلح في حيز الإشكال، فافهم.

﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ﴾ [المائدة: الآية ٦] لأن المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه، فكذا في خلفه، أو بحديث عمار رضي الله عنه وهو مشهور يزاد به على الكتاب.

بحث على

(على للاستعلاء. ويراد به الوجوب في عليّ دين لأن الدين يعلوه ويركبه معنى، ويستعمل للشرط نحو: ﴿يُبَايِعۡنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشۡرِكۡنَ بِٱللَّهِ شَيۡـٔٗا﴾ [المُمتَحنَة: الآية ١٢] **وهو في المعاوضات**[1] **المحضة بمعنى الباء إجماعاً مجازاً لأن اللزوم يناسب الإلصاق)** هذا بيان علاقة المجاز. **(وإنما يراد به المجاز لأن المعنى الحقيقي)** وهو الشرط **(لا يمكن في المعاوضات)** المحضة لأنها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصير قماراً. فإذا قال: بعت منك هذا العبد على ألف، فمعناه بألف **(وكذا في الطلاق عندهما. وعنده للشرط عملاً بأصله)** أي عند أبي حنيفة رحمه الله كلمة على في الطلاق للشرط لأن الطلاق يقبل الشرط، فتحمل على معناها الحقيقي **(ففي طلقني ثلاثاً على ألف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الألف عنده)** لأنها للشرط عنده، وأجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط **(ويجب عندهما)** أي ثلث الألف لأنها بمعنى الباء عندهما، فيكون الألف عوضاً لا شرطاً، وأجزاء العوض تنقسم[2] على أجزاء المعوض.

بحث من

(وأما من فقد مرّ مسائلها) أي في فصل العام في قوله: من شئت من عبيدي.

بحث على

(١) **قوله: المعاوضات المحضة إلخ**: أي الخالية عن معنى الإسقاط كالبيع، والإجارة، والنكاح، أي يكون العوض فيه أصلياً ولا ينفك قط عن العوض، مثل أن تقول: «بعتُ هذا على ألف درهم» فكان بمعنى بألف درهم.

(٢) **قوله: أجزاء العوض تنقسم على إلخ**: كما إذا قالت: «طلِّقني ثلاثاً بألف» فطلَّقها واحدة، فإنه يجب ثلث الألف.

بحث إلى

(إلى لانتهاء[١] **الغاية. فصدر الكلام إن احتمله فظاهر)** أي إن احتمل الانتهاء إلى الغاية فظاهر **(وإلَّا فإن أمكن تعلّقه بمحذوف دلّ الكلام عليه فذاك نحو: بعت إلى شهر يتأجل الثمن)** لأن صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء إلى الغاية لكن يمكن تعلق قوله: إلى شهر، بمحذوف دل الكلام عليه، فصار كقوله: بعت وأجلت الثمن إلى شهر **(وإن لم يكن)** أي وإن لم يكن تعلقه بمحذوف دلّ الكلام عليه **(يحمل على تأخير صدر الكلام إن احتمله)** أي التأخير **(نحو: أنت طالق إلى شهر، ولا ينوي التنجيز والتأخير يقع عند مضي شهر وعند زفر يقع في الحال)** فيبطل قوله: إلى شهر **(ثم الغاية إن كانت**[٢] **غاية قبل تكلمه نحو: بعت هذا البستان من هذا الحائط إلى ذلك وأكلت السمكة إلى رأسها لا تدخل**[٣] **تحت المغيا. وإن لم تكن)** أي وإن لم تكن غاية قبل تكلمه **(فصدر الكلام إن لم يتناولها فهي لمد الحكم فكذلك نحو:** ﴿أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٨٧]**)** فإن الصدر لا يتناول الغاية، وهي الليل. فتكون الغاية حينئذ لمدّ الحكم إليها، فقوله: كذلك، جواب الشرط، أي لا تدخل الغاية تحت المغيا **(وإن تناول)** أي تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فإنها تتناول المرفق **(فذكرها لإسقاط ما وراءها)** أي ذكر الغاية يكون لإسقاط ما وراء الغاية **(نحو إلى المرافق. فتدخل**[٤] **تحت**

بحث إلى

(١) **قوله: إلى لانتهاء الغاية**: أي لانتهاء المسافة، وإطلاق الغاية عليها إطلاقٌ لاسم الجزء على الكل، إذ الغاية هو النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء، فعلى هذا المراد بالغاية في قولهم: «من لابتداء الغاية وإلى لانتهاء الغاية» المسافة.

(٢) **قوله: إن كانت غايته قبل تكلُّمه**: سواء تَنَاوَلها الصدرُ كالسمكة للرأس، أو لا كالبستان للحائط.

(٣) **قوله: لا تدخل تحت المغيّا**: لأن الغاية في هذه الصورة المفروضة غير مفتقرة في الوجود إلى المغيّا، لأنها قائمة بنفسها، فلا يمكن أن يجعلها تابعاً له في التحقيق.

(٤) **قوله: فتدخل تحت المغيا**: حاصله أن صدر الكلام إذا كان متناولاً للغاية كاليد، فإنها اسمٌ للمجموع إلى الإبط، كان ذكر الغاية لإسقاط ما وراءها لا لمدّ الحكم إليها، لأن الامتداد حاصل له، فيكون قوله تعالى: ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [المَائدة: الآية ٦]

المغيا. وللنحويين في إلى أربعة مذاهب الدخول إلَّا مجازاً) أي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا إلَّا مجازاً **(وعكسه)** أي المذهب الثاني هو أن لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا إلا مجازاً كالمرافق، فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب **(والاشتراك)** أي المذهب الثالث وهو الاشتراك، أي دخول الغاية تحت المغيا في إلى بطريق الحقيقة وعدم الدخول أيضاً بطريق الحقيقة **(والدخول إن كان**[٥] **ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه إن لم يكن)** هذا هو المذهب الرابع **(وما ذكرنا في الليل)** وهو أن صدر الكلام لمّا لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا **(وفي المرافق)** وهو أن صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا **(يناسب هذا الرابع)** أي معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكر النحويون في المذهب الرابع شيء واحد وإنما الاختلاف في العبارات فقط. فإن قول النحويين: إن الغاية إن كانت من جنس المغيا معناه أن لفظ المغيا إن كان متناولاً للغاية. وإنما اخترنا هذا المذهب الرابع لأن الأخذ به عمل بنتيجة المذاهب الثلاثة لأن تعارض الأولين أوجب الشك. وكذا الاشتراك أوجب الشك. فإن كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك، وإن تناولها لا يثبت خروجها بالشك **(وبعض الشارحين قالوا: هي غاية للإسقاط، فلا تدخل تحته)** أي بعض المتأخرين من أصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدِّمين بيَّنوا بهذا الوجه، وهو أن إلى للغاية، والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقاً لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للإسقاط، فلا تدخل تحت الإسقاط، فتدخل تحت الغسل ضرورة، وذلك لأن اليد لما كانت اسماً للمجموع لا تكون الغاية غاية لغسل المجموع لأن غسل المجموع إلى المرافق محال. فقوله: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المَائدة: الآية ٦] يفهم منه سقوط البعض. ومعلوم أن البعض الذي سقط

متعلِّقاً بقوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُواْ﴾ [المَائدة: الآية ٦] وغايةً له، لكن لأجل إسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل.

(٥) **قوله: إن كان ما بعدها إلخ**: اعلم أنّ هذه القاعدة مقيّدةٌ بما إذا لم يوجد دليل آخر أقوى يدل على عدم الدخول، وأما إذا وُجِد دليلُ عدم الدخول فلا تدخل الغاية تحت المغيّا، وإن كانت من جنسه كما في قوله: «قرأتُ هذا الكتاب إلى باب القياس»، فإنّ باب القياس خارج عن القراءة لوجود دليل مُقتضٍ لعدم الدخول وهو العرف.

غسله هو البعض الذي يلي الإبط. فقوله: ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [المَائدة: الآية ٦] غاية لسقوط غسل ذلك البعض، فلا يدخل تحت السقوط.

(**فإن قال: له عليّ من درهم إلى عشرة، يدخل**[٦] **الأول للضرورة**) لأنه جزء لما فوقه، والكل بدون الجزء محال (**لا الآخر عند أبي حنيفة رحمه الله**) فيجب تسعة (**وعندهما تدخل الغايتان**) فتجب عشرة (**وعند زفر رحمة الله عليه لا تدخل الغايتان**) فتجب ثمانية (**وتدخل الغاية في الخيار عنده**) أي إن باع على أنه بالخيار إلى غد يدخل الغد في الخيار. أي يكون الخيار ثابتاً في الغد عند أبي حنيفة رحمه الله لأن قوله: على أنه بالخيار يتناول ما فوقه، فقوله: إلى الغد لإسقاط ما وراءه (**وكذا في الأجل واليمين في رواية الحسن رحمه الله عنه**) أي عن أبي حنيفة رحمه الله (**لما ذكرنا في المرافق**) أما الأجل فنحو: بعت إلى رمضان، أي لا أطلب الثمن إلى رمضان، وأما اليمين فنحو: لا أكلِّم زيداً إلى رمضان، فإن قوله: لا أطلب الثمن ولا أكلِّم يتناول العمر، فقوله: إلى رمضان لإسقاط ما وراءه.

بحث في

(**في للظرف**[١] **والفرق ثابت بين إثباته وإضماره. نحو: صمت هذه السنة يقتضي**[٢] **الكل بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا في أنت طالق غداً يقع في أول النهار ليكون واقعاً في جميع الغد. وفي الغد إن نوى آخر النهار يصح**[٣]**، ولو**

---

(٦) **قوله: يدخل الأول إلخ**: قال العلَّامة سعد: دخولُ الأول مبني على العرف ودلالةِ الحال، لا على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف.

بحث «في»

(١) **قوله: في للظرف**: بأن يشتمل المجرور بها على ما قبلها اشتمالاً مكانياً أو زمانياً تحقيقاً مثل «الماء في الكوز»، أو تشبيهاً مثل «زيد في نعمة». ل.

(٢) **قوله: يقتضي الكل**: لأن الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل، فيقتضي الاستيعابَ كالمفعول، إلَّا إذا دلَّ دليل على عدمه.

(٣) **قوله: يصحّ**: لو نوى في «أنتِ طالق غداً» آخر النهار، يُصدق ديانةً لا قضاءً، وفي «أنتِ طالق في الغد» يصدّق قضاء أيضاً، لكن إذا لم ينو شيئاً كان الجزء الأول أولى لسبقه مع عدم المزاحم. ل.

قال: أنت طالق في الدار، تطلق[٤] **حالاً إلّا أن ينوي في دخولك الدار فيتعلّق به. وقد تستعار للمقارنة إن لم تصلح ظرفاً نحو: أنت طالق في دخولك الدار. فيصير بمعنى الشرط فلا يقع**[٥] **بأنت طالق في مشيئة الله تعالى، ويقع في علم الله لأنه يراد به المعلوم)**. اعلم أن التعليق بالمشيئة متعارف لا التعليق بالعلم، فلا يقال: أنت طالق إن علم الله، وذلك لأن مشيئة الله تعالى متعلّقة ببعض الممكنات دون البعض، فأما علم الله فإنه متعلّق بجميع الممكنات والممتنعات. فقوله: في علم الله لا يراد به التعليق، فالمراد هذا[٦] ثابت في علم الله تعالى.

أسماء الظروف

(مع للمقارنة فيقع اثنان، إن قال لغير المدخول بها: أنت طالق واحدة مع واحدة، وقبل للتقديم، فيقع واحدة إن قال لها) أي لغير المدخول بها **(أنت طالق واحدة قبل واحدة)** لأن القبليّة صفة للطلاق المذكور أولاً، فلم تبق محلاً للآخر **(واثنتان لو قال قبلها)** أي تقع[١] اثنتان إن قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة

---

(٤) **قوله: تطلّق حالاً**: أي في الحال حيثما كانت، ولا يتوقف إلى أن توجد في الدار، لأن المكان لا يصلح ظرفاً للطلاق إذ الطلاق إذا يَقَعُ يَقَعُ في الأماكن كلِّها فيلغو ذكر المكان.

(٥) **قوله: فلا يقع بـ«أنت طالقٌ في مشيئة الله»**: لأنه صار بمنزلة «أنتِ طالق إن شاء الله تعالى» فلا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط. **وقوله**: «**ويقع في علم الله**»: أي يقع الطلاق بقوله: «أنت طالق في علم الله» وشرح المصنف وجه الفرق بينهما.

(٦) **قوله: وهذا ثابت في علم الله تعالى**: أي هذا المعنى ثابت في جميع معلوماته، والأظهر أنه لا حاجة إلى جعل العلم بمعنى المعلوم، بل المراد أنه ثابت في علم الله تعالى بمعنى أنّ علمه محيط بذلك.

أسماء الظروف

بحث «قبل»

(١) **قوله: تقع اثنتان إلخ**: حاصله: ما في «الكافي» أن القبليّة صفة للثانية، فاقتضى إيقاعها في الماضي، وإيقاع الأولى في الحال، والإيقاع في الماضي إيقاعٌ في الحال، فيقترنان.

قبلها واحدة لأن الطلاق المذكور أولاً وقع في الحال. والذي وصف بأنه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع أيضاً في الحال، بناء على أنه لو قال: أنت طالق أمس يقع في الحال، فيقعان معاً.

(وبعد[٢] على العكس) أي لو قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة بعد واحدة تقع اثنتان لما بيّنا في قوله قبلها واحدة. ولو قال لها: أنت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما بيَّنا في قوله قبل واحدة. وعند للحضرة فقوله: لفلان عندي ألف تكون وديعة لأنه لا يدل على اللزوم.

كلمات الشرط

(إن[١] للشرط فقط، فتدخل في أمر على خطر الوجود. فإن قال: إن لم أطلقك فأنت طالق، فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت، فيقع في آخر الحياة).

(وإذا عند الكوفيين يجيء للظرف وللشرط نحو ع وإذا يحاس الحيس[٢] يدعى جندب. ونحو: وإذا[٣] تصبك خصاصة فتجمل. وعند البصريين حقيقة في

بحث «بعد»

(٢) **قوله: وبعد على العكس**: أي لكون ما قبلها مؤخراً عما أُضيف إليه.

كلمات الشرط

بحث «إن»

(١) **قوله: إن للشرط فقط**: أي لتعليقِ حصول مضمون جملةٍ بحصول مضمون جملة فقط، أي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في إذا ومتى.

بحث «إذا»

(٢) **قوله: الحيس**: معناه الخلط، ومنه سمّى الحيس وهو تمر يخلط بسمن وأقط، وحاس الحيس أي اتّخذه، وأوّله: وإذا تكون كريهة أُدعَىٰ لها، وحاصل البيت أنه إذا وقعت كريهة من الحرب والمقاتلة أُدعى لها. وإذا وقعت مسرّة واتخذ حيسٌ لذيذ فحينئذ يُدعى شخص آخر اسمه جُندُب.

(٣) **قوله: وإذ تُصِبْكَ إلخ**: وأوّله: واستغن ما أغناك ربك بالغنى. أي: إن يصبك فقر ومسكنة فأظهِر الغنى من نفسك بالتزيين وتكلُّف الجميل أو كل الجميل، وهو الشحم المذاب تعفُّفاً. ل.

الظرف وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف، ودخوله في أمر كائن أو منتظر لا محالة).

(ومتى للظرف خاصة، فيقع بأدنى سكوت في متى لم أطلقك أنت طالق، لأنه وجد وقت لم يطلق فيه، وإن قال: إذا) أي إن قال: إذا لم أطلقك فأنت طالق **(فعندهما كمتى**[٤]**)** أي كقوله: متى لم أطلقك أنت طالق حتى يقع بأدنى سكوت **(كما في إذا شئت فإنه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس)** أي لو قال لها: طلقي نفسك إذا شئت، فإنه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس، بخلاف طلقي نفسك إن شئت فإنه يتقيد بالمجلس. فأبو يوسف رحمه الله ومحمد رحمه الله حملا كلمة إذا على كلمة متى في قوله: إذا لم أطلقك فأنت طالق، كما أنَّ إذا محمول على متى بالاتفاق في قوله: طلقي نفسك إذا شئت.

(وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كان كأن) أي قوله: إذا لم أطلقك أنت طالق عند أبي حنيفة رحمه الله كقولك: إن لم أطلقك أنت طالق، فاحتاج[٥] أبو حنيفة رحمه الله إلى الفرق **(والفرق أنه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك في مسألتنا في الوقوع في الحال. فلا يقع بالشك، وثمه، في انقطاع تعلقه بالمشيئة، فلا ينقطع بالشك)** أي لما جاء إذا بمعنى متى وبمعنى إن ففي قوله: إذا لم أطلقك أنت طالق، إن حمل على متى يقع في الحال، وإن حمل على إن يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال، فلا يقع بالشك، فصار مثل إن. وثمه أي في طلقي نفسك إذا شئت لا شك أنَّ الطلاق تعلق في الحال بمشيئتها، فإن حمل على إن انقطع تعلقه بالمشيئة، وإن حمل على متى لا ينقطع، ولا شك أنه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك.

بحث «متى»

(٤) **قوله: فعندهما كـ«متى»**: فعندهما إذا مثل متى في أنه لا يسقط عنه معنى الظرف، وعنده مثل «إن» في التمحض للشرطية. ل.

(٥) **قوله: فاحتاج أبو حنيفة إلى الفرق**: أي بين قوله: «إذا لم أطلِّقك فأنتِ طالق» وقوله: «طلِّقي نفسَكِ إذا شِئْتِ» حيث جعل «إذا» في الأول لمحض الشرط بمنزلة «إن» حتى لا يقع به الطلاق إلى آخر الحياة، وفي الثاني للظرف بمنزلة «متى» حتّى لا يتقيّد بالمشيئة في المجلس، وحاصل الفرق أن الأصل في التطليق عدم الطلاق، فلا يقع الطلاق بالشك، وفي التعليق الأصل الاستمرار، فلا ينقطع بالشك. ل.

(وكيف للسؤال عن الحال، فإن(٦) **استقام)** أي السؤال عن الحال، وجواب إن محذوف، أي فبها أو يحمل على السؤال عن الحال **(وإلَّا بطلت)** أي إن لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة كيف ويحنث **(فيعتق في أنت حرّ كيف شئت)** لأنه لا يستقيم السؤال عن الحال، فيعتق بقوله أنت حر، وبطل كيف شئت.

واعلم أن كلمة كيف في مثل قوله: أنت حر كيف شئت، أو أنت طالق كيف شئت، ليست للسؤال عن الحال، بل صارت مجازاً ومعناها أنت طالق أو أنت حر بأيَّة كيفية شئت. فعلى هذا المراد بالاستقامة هو أن يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت. فإن الطلاق له كيفية، وهي أن يكون رجعياً أو بائناً. أما(٧) العتق فلا كيفية له، فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام **(وتطلق**(٨) **في أنت طالق كيف شئت، وتبقى الكيفية)** أي كونه رجعياً أو بائناً خفيفة أو غليظة **(مفوضة إليها إن لم ينو الزوج، وإن نوى فإن اتفقا فذاك، وإلَّا فرجعية)** وهذا لأنه لما فوض الكيفية إليها فإن لم ينو الزوج اعتبر نيتها، وإن نوى الزوج فإن اتفق نيتهما يقع ما نوى وإن اختلفت فلا بد من اعتبار النيّتين، أما نيّتها فلأنه فوض إليها، وأما نيّته فلأنّ الزوج هو الأصل في إيقاع الطلاق، فإذا تعارضا تساقطا، فبقي أصل الطلاق وهو الرجعي **(وعندهما يتعلق**(٩) **الأصل أيضاً)** أي في

---

(٦) **قوله: فإن استقام**: الأظهر أن يقول: فإن استقام فبها وإلَّا فإن استقام المعنى المجازي بتعلّق الكيفية بصدر الكلام فذاك وإلاَّ بطلت. جلبي.

(٧) **قوله: أما العتق فلا كيفية له**: هذا عند أبي حنيفة رحمه الله، فيبطل تعلُّق الكيفية بصدر الكلام خلافاً لهما، فإذا قال: «أنت حُرّ كيف شئتَ» يعتق العبد عند أبي حنيفة ولا مشيئة له، وعندهما لا يعتق ما لم يشأ في المجلس، هكذا يُستفاد من المبسوط.

(٨) **قوله: وتُطلّق في أنت طالق كيف شئتِ**: أي يقع واحدة قبل المشيئة، فإن كانت غير مدخولة بانت، فلا مشيئة لها بعد، وإن كانت مدخولة فالكيفية مفوّضة إليها في المجلس، لأن كلمة «كيف» إنما تدلّ على تفويض الأحوال والصفات دون الأصل، ففي العتق وغير المدخولة لا مشيئة بعد وقوع الأصل فيلغو التفويض، وفي المدخولة يكون التفويض إليها بأن تجعلها بائنة أو ثلاثاً.

(٩) **قوله: وعندهما يتعلّق الأصل أيضاً**: لأن الزوج فوَّض إلى امرأته كل حال

أنت طالق كيف شئت يتعلّق أصل الطلاق أيضاً بمشيئتها (**فعندهما ما لا يقبل الإشارة**) أي ما لا يكون من قبيل المحسوسات (**فحاله وأصله سواء**) أظن أن هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض. فإن العرض الأول ليس محلاً للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم، فليس أحدهما أولى بكونه أصلاً ومحلاً والآخر بكونه فرعاً وحالاً، ففيما نحن فيه لا نقول إن الطلاق أصل والكيفية عرض قائم به وإن الأصل موجود بدون الفرع، بل هما سواء في الأصلية والفرعية لكن لا انفكاك لأحدهما عن الآخر إذ الطلاق لا يوجد إلَّا وأن يكون رجعياً أو بائناً، فإذا تعلق أحدهما بمشيئتها تعلق الآخر.

فصل في الصريح[١] والكناية[٢]

(**الصريح لا يحتاج[٣] إلى النية والكناية تحتاج إليها. ولاستتارها لا يثبت بها**

حتى الرجعة، فيلزم تفويض نفس الطلاق، ضرورة أنه لا يكون بدون حال من الأحوال ووصف من الأوصاف. ل.

فصل في الصريح والكناية

(١) **قوله: الصريح**: هو ما ظهر المراد منه، بحيث يُفهم بمجرد إطلاق اللفظ، وهو مقابل للكناية ويكفي له الظهورُ، وهو لا ينفي الاحتمال، قال المحقق حيث أطلق في «فتح القدير»: «ما غلب استعماله في معنى بحيث يتبادر حقيقة أو مجازاً صريح، فإن لم يستعمل في غيره فأولى بالصراحة» وقد فرّق المحققون بين ظهور الصريح وظهور الظاهر: أن ظهور الصريح من حيث الاستعمال وظهور الظاهر وغيره من حيث قصد المتكلم.

(٢) **قوله: الكناية**: هو ما استتر المراد منه، ولا يفهم إلَّا بقرينة، وكل من الصريح والكناية أعمُّ من أن يكون حقيقة أو مجازاً.

(٣) **قوله: الصريح لا يحتاج إلى النية إلخ**: هذا بيان لحكم الصريح ويليه حكمُ الكناية، ففي الصريح يتعلّق الحكم الشرعي بنفس الكلام أراده القائل أو لم يُرده، ولذا يقال: «لا يُقبل التأويل في قول صراح». قال في الهداية: أنتِ طالق لا يفتقر إلى النية لأنه صريح فيه لغلبة الاستعمال، ولو نوى الطلاق عن وثاق، لم يُديّن في القضاء لأنه خلاف الظاهر، ويُدين فيما بينه وبين الله تعالى لأنه نوى ما يحتمله، وفي الكناية تحتاج إلى النية لخفاء المراد بها، ولذا لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات كالحدود.

ما يندرئ بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو: لست أنا بزانٍ، قالوا: وكنايات الطلاق تُطلق مجازاً لأن معانيها غير مستترة، لكن الإبهام فيما يتصل بها كالبائن مثلاً، فإنه مبهم في أنها بائنة عن أي شيء عن النكاح أو عن غيره، فإذا نوى نوعاً منها) وهو البينونة عن النكاح **(تعين وتبيَّن بموجب الكلام. ولو جعلت كناية**(٤) **حقيقة تطلق رجعية لأنهم فسروها بما يستتر منه المراد. والمراد المستتر هنا الطلاق، فيصير كقوله: أنت طالق).**

اعلم أن علماءنا رحمهم الله لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله: أنت بائن، وأمثاله، بناء على أن موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم أن هذه الألفاظ كنايات عندكم. والكناية هي ما استتر المراد منها، والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الألفاظ، فيجب أن يقع بها الرجعي كما في أنت طالق، فأجاب مشايخنا بأن إطلاق لفظ الكناية على هذه الألفاظ بطريق المجاز كما ذكر في المتن، فيقع بها البائن، لأن موجب الكلام البينونة. وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم، ولو فسروها بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب إلى هذا التكلُّف. وهو أن هذه الألفاظ كنايات بطريق المجاز، فلهذا قال: **(وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون إلى هذا التكلف لأنها عندهم أن يذكر لفظ ويقصد**(٥) **بمعناه معنى ثانٍ ملزوم له. فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنيته إلى الطلاق. فتطلق على صفة البينونة لا أنه أُريد به الطلاق)** يتصل هذا بقوله: فيراد بالبائن معناه **(إلا في اعتدي)**(٦) فإنه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله: فتطلق على صفة البينونة

---

(٤) **قوله: ولو جعلت كناية حقيقة إلخ**: دليل على أنها ليست كناية عن لفظ الطلاق حقيقة، وإلا لَزِم كأنه قال: أنتِ طالق حتى تُطَلَّقَ رجعية.

(٥) **قوله: ويُقصد إلخ**: كما يُراد بطول النجاد معناه الحقيقي، لينتقل منه إلى ما يلزمه من طول القامة.

(٦) **قوله: إلَّا في اعتدِّي إلخ**: وكذا في قوله: استبرئي رحمكِ، وفي قوله أنتِ واحدةٌ، حيث يقع بهذه الألفاظ الثلاثة طلاق رجعي، لوجود لفظ الطلاق فيها تقديراً، لأن حقيقة اعتدِّي للحساب، ولا أثر له في قطع النكاح، وهو يحتمل اعتدادَ الدراهم والدنانير أو نِعَم الله تعالى، ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ عن العدّة، فالمراد مستتر، فإذا نوى به اعتداد الحيض، وزال الإبهام بالنية، وجب به الطلاق الرجعي، فإن كانت

(لأنه يحتمل ما يعد من الأقراء فإذا نواه اقتضى الطلاق إن كان بعد الدخول، وإن كان قبله يثبت بطريق[٧] **إطلاق اسم المسبب على السبب وحينئذ يرد عليه أنه ذكر أن المسبب إنما يطلق على السبب إذا كان المسبب مقصوداً منه. وهنا السبب ليس كذلك. وكذا استبرئي رحمك بعين هذا الدليل)** أي الدليل الذي ذكر في اعتدّي، فيحتمل أنه أمرها باستبراء الرحم للتزوج زوجاً آخر، فإذا نوى اقتضى الطلاق كما مرّ **(وكذا أنت واحدة)** لأنه[٨] يحتمل الطلاق. فإذا نوى تقع بها واحدة رجعية ولا تبين لعدم دلالته على البينونة.

التقسيم الثالث: في ظهور المعنى وخفائه

(اللفظ إذا ظهر منه المراد[١] **يسمى ظاهراً بالنسبة إليه. ثم إن زاد الوضوح**

المرأة مدخولاً بها، يثبت به الطلاق اقتضاء ضرورة لتصحيح الأمر، كأنه قيل: اعتدِّي لأني طلَّقتك، والضرورة ترتفع بإثبات واحدٍ رجعي، وإن كانت غير مدخول بها فلا يمكن إثباته بطريق الاقتضاء، إذ لا بد للمُقتضى من ثبوت المُقْتضي، ولا وجود له ها هنا، إذ المرأة ليست بمحلِّ العدّة، فجعل مستعاراً محضاً للطلاق، كأنه قال: طَلِّقي نفسكِ مجازاً، لأن الطلاق سبب لوجود الاعتداد، فجاز أن يستعار الحكمُ لسببه.

(٧) **قوله: بطريق إطلاق اسم المسبب والسبب إلخ**: فإن قيل: كيف صحَّت استعارةُ المسبب ـ وهو العدّة ـ للسبب ـ وهو الطلاق ـ وهي لا تجوز، قلنا: إنّ المسبب إذا كان مختصّاً بالسبب كالخمر بالعنب جازت الاستعارة من الطرفين، وها هنا كذلك، فإنّ الطلاق يوجب العدّة وهي لا تنفكّ عن الطلاق ولا هو عنها، إذ الاعتداد شرعاً بطريق الأصالة مختصّ بالطلاق، ولا يوجد في غيره، إلَّا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمةِ المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها.

(٨) **قوله: لأنه يحتمل الطلاق**: أي يحتمل أن يكون نعتاً للطلاق، ويحتمل أن يكون صفة للمرأة أي: أنتِ واحدة في الجمال أو المال فإذا زال الإبهام بالنية كان دليلاً على صريح الطلاق.ح.

التقسيم الثالث

(١) **قوله: إذا ظهر منه المراد إلخ**: وظاهر كلامه مُشعر بأنَّ المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه، سواء كان مَسُوقاً له أو لا، وفي النص كونه مَسُوقاً، سواء احتمل التخصيص والتأويل أو لا، وفي المفسّر عدم احتمال التخصيص والتأويل، سواء احتمل

بأن سيق الكلام له يسمى نصاً، ثم إن زاد حتى سدّ باب التأويل والتخصيص يسمى مفسّراً، ثم إن زاد حتى سدّ باب احتمال النسخ أيضاً يسمى محكماً كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٧٥]، ظاهر في الحل والحرمة، نصّ[٢] في التفرقة بينهما) أي بين البيع والربا لأنه في جواب الكفّار عن قولهم إنما البيع مثل الربا **(وقوله: مثنى وثلاث ورباع ظاهر في الحل. نص في العدد)** لأن[٣] الحل قد علم من غير هذه الآية. ولأنه إذا ورد الأمر بشيء مقيّد ولا يكون[٤] ذلك الشيء واجباً فالمقصود إثبات هذا القيد نحو: بيعوا سواء بسواء **(ونظير المفسر قوله تعالى:** ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الحِجر: الآية ٣٠]، **وقوله تعالى:** ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التّوبَة: الآية ٣٦]. **والمحكم قوله تعالى:** ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنفَال: الآية ٧٥]، **وقوله عليه السلام: الجهاد ماض إلى يوم القيامة)**

النسخ أو لا، وفي المُحكم عدم احتمال شيء من ذلك، وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين، فيكون الأربعة أقساماً متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلةً بحسب الوجود إلَّا أن المشهور بين المتأخرين أنها أقسام متباينة، وأنه يُشترط في الظاهر عدم كونه مَسُوقاً للمعنى الذي يُجعل ظاهراً فيه، وفي النص احتمال التخصيص والتأويل، أي أحدهما، وإلَّا فلا يكون شيء من الخالص نصّاً، وفي المفسّر احتمال النسخ، وسيجيء من كلام المصنف ما يدلّ على هذا، كذا في التلويح.

(٢) قوله: نصّ في التفرقة بينهما إلخ: فيه إشارة إلى أنّ الكلام الواحد بعينه يجوز أن يكون ظاهراً في معنى ونصّاً في معنى آخر، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٧٥] الآية، أو يكون الظاهر باعتبار لفظٍ والنصُّ باعتبار لفظٍ آخر، كما في قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُمْ﴾ [النِّساء: الآية ٣] الآية. ل.

(٣) قوله: لأن الحِلَّ عُلِمَ إلخ: جواب سؤالٍ: وهو أنه لِمَ لَمْ يُجعل قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ﴾ [النِّساء: الآية ٣] نصاً في الحل وظاهراً في العدد؟ وأجاب عنه المصنف بوجهين، الأول أن حِلّ النكاح قد عُرف بنصوص أُخر، كقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النِّساء: الآية ٢٤] فالحمل على قصد فائدة جديدة أولى، وأيضاً الحِلّ إذا علم من غير هذه الآية فلا سوق له، وتقرير الثاني واضح.

(٤) قوله: لا يكون ذلك الشيء واجباً إلخ: كنكاح المتعدّدات من النساء ها هنا، واحترز به عن مثل قوله عليه السلام: «أدُّوا عن كل حرٍ وعبدٍ» أي زكاة الفطر وهي واجبة.

النظيران الأوّلان للمفسر والمحكم مذكوران في كتب الأصول وفي التمثيل بهما نظر لأن الفرق بين المفسر والمحكم أن المفسّر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [الحِجر: الآية ٣٠] **الآية، وقوله:** ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ﴾ [الأنفَال: الآية ٧٥] **في ذلك سواء لأنهم إن أرادوا قبول النسخ وعدمه بحسب**(٥) **اللفظ فكل منهما مفسر، إذ ليس في الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وإن أرادوا بحسب محل**(٦) **الكلام أو أعم**(٧) **من كل واحد منهما فكل منهما محكم لأن الإخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما أن الإخبار بعلم الله تعالى لا يقبله فلأجل هذا أوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم. فقوله تعالى:** ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التوبَة: الآية ٣٦] مفسرٌ، لأن قوله: ﴿كَآفَّةً﴾ سدّ لباب التخصيص، لكنه يحتمل النسخ لكونه حكماً شرعياً. وقوله عليه الصلاة والسلام: «الجهاد ماض إلى يوم القيامة» محكم لأن قوله: إلى يوم القيامة، سدّ لباب النسخ **(والكل يوجب الحكم إلَّا أنه يظهر التفاوت عند التعارض**(٨) **وإذا خفي فإن خفي لعارض يسمى خفياً،**

---

(٥) **قوله: بحسب اللفظ**: أي باعتبار لفظ دالّ على الدوام والتأبيد، كما في قوله عليه السلام: «الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة».ل.

(٦) **قوله: محل الكلام**: بأن يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل.ل.

(٧) **قوله: أعمّ من كل واحد منهما إلخ**: أي لم يُشترط شيءٌ من الأمرين على التعيين.

(٨) **قوله: يظهر التفاوتُ عند التعارض**: فإذا وقع التعارض بين الظاهر والنص عُمِلَ بالنص، ويترجّح المفسَّرُ على النص، والمُحكم على المفسّر، مثالُ التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النِّساء: الآية ٢٤]، فإنه ظاهر في حِلِّ الزائد على الأربع، مع قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النِّساء: الآية ٣] وهو نصٌّ في وجوب الاقتصار على الأربع، ومثالُ تعارض النصِّ مع المفسر ما روي عن النبي عليه السلام أنه قال في المستحاضة: «تتوضّأ عند كل صلاة» نصٌّ يقتضي الوضوء الجديد عند كل صلاة وإنْ صلّى في وقت واحد صلاتين، لكنه يحتمل التأويل بِحَمْلِ «عِنْدَ» بمعنى الوقت، مع قوله عليه السلام: «المستحاضة تتوضّأ لوقت كل صلاة»، فإنه مُفسّر لا يحتمل التأويل، ومثال تعارض المفسّر مع المحكم قوله

وإن خفي لنفسه فإن أدرك عقلاً فمشكل، أو لا بل نقلاً، فمجمل أو لا يدرك أصلاً فمتشابه. فالخفي كآية السرقة خفيت في حق النبّاش والطرّار، لاختصاصهما باسم آخر، فينظر إن كان الخفاء لمزية(٩) **يثبت فيه الحكم ولنقصانٍ**(١٠) **لا، والمشكل إما لغموض في المعنى نحو** ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟ۚ﴾ [المَائدة: الآية ٦]، فإن غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط، فوقع الإشكال في الفم فإنه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق. وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم، فاعتبرنا الوجهين. (**فأُلحق**(١١) **بالظاهر في الطهارة الكبرى**) حتى وجب غسله في الجنابة (**وبالباطن في الصغرى**) فلا يجب غسله في الحدث الأصغر. وهذا أولى من العكس لأن قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟ۚ﴾ [المَائدة: الآية ٦] بالتشديد يدل على التكلُّف والمبالغة، لا قوله: ﴿فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾ [المَائدة: الآية ٦] (**أو لاستعارة بديعة نحو: قوارير من فضة**) فقوله: أو لاستعارة عطف على قوله: والمشكل، إمّا لغموض في المعنى. وإنما أشكل هذا بسبب الاستعارة لأن القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة. فالمراد أن صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة (**والمجمل كآية الربا**) فإن قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ

تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطّلَاق: الآية ٢] مع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًاۚ﴾ [النُّور: الآية ٤]، فإن الأول مفسر يقتضي قبول شهادة المحدودين في القَذف بعد التوبة، لأنهما صارا عدلين، والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التأبيد فيه صريحاً، فيعمل على المحكم. ملتقطاً.

(٩) **قوله: إن كان الخفاء لمزيّة إلخ**: أي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزيّة له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلّق به الحكم يثبت في حقه الحكم كالطرّار فإنه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزيّة على السارق من البيت في معنى السرقة ـ وهو الأخذ على سبيل الخفية من حِرزٍ ـ فتُقطع يده. ل.

(١٠) **قوله: ولنقصان لا إلخ**: أي وإن كان الخفاء لنقصان المعنى فلا يثبت. . . كالنبَّاش فإنه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يُقطع حدّاً بل يُعزر.

(١١) **قوله: فأُلحق بالظاهر في إلخ**: أي أُلحق باطن الفم بالظاهر في الغُسل، حتى يجب غَسله، وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب. وأما داخل العين فظاهر، لكن غسله مدفوع شرعاً للحرج في الطهارتين.

ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٧٥] مجمل لأن الربا في اللغة هو الفضل، وليس كل فضل حراماً بالإجماع. ولم يعلم أن المراد أي فضل، فيكون مجملاً ثم لما بيَّن النبي عليه السلام الربا في الأشياء الستة احتيج بعد ذلك إلى الطلب والتأمل ليعرف علّة الربا والحكم في غير الأشياء الستة (**والمتشابه**(١٢) **كالمقطعات في أوائل السور واليد**(١٣) **والوجه ونحوهما، وحكم الخفي الطلب**(١٤)**. والمشكل الطلب ثم التأمل، والمجمل الاستفسار**(١٥) **ثم الطلب ثم التأمل إن احتيج إليهما كما في الربا. والمتشابه التوقف)** أي حكم المتشابه التوقف. فهذا من باب العطف على معمولي عاملين والمجرور مقدم نحو: في الدار زيد، والحجرة عمرو **(على اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على إلَّا الله)** في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧]، فبعض العلماء قرأوا بالوقف على إلَّا الله وقفاً لازماً، والبعض قرأوا بلا وقف. فعلى الأول الراسخون غير عالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا رحمهم الله، وهذا أليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين(١٦). والإقرار بحقيّته مع العجز عن دركه حظ(١٧)

---

(١٢) **قوله: المتشابِه**: وهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه. منار.

(١٣) **قوله: اليد والوجه**: مثل قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: الآية ٦٤] و﴿وَجۡهُ ٱللَّهِۚ﴾ [البقرة: الآية ١١٥]. ن.

(١٤) **قوله: حكم الخفي الطلب**: أي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على أن خفاءه لمزية أو نقصان، وحكم المشكل التأمُّل، أي التكلُّف والاجتهاد في الفكر لتمييز المعنى عن أشكاله، إذ الخفاء في المشكل أكثر. ل.

(١٥) **قوله: المُجمل الاستفسار**: حكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المُجمل، فبيانه قد يكون شافياً يصير به المجمل مفسراً كبيان الصلاة والزكاة، وقد لا يكون كبيان الربا بالحديث الوارد في الأشياء الستة فحينئذ يحتاج إلى طلب لضبط الأوصاف الصالحة للعِلّية، ثم تأمُّلٍ لتعيين البعض. ل.

(١٦) **قوله: حظ الزائغين**: لقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧].

(١٧) **قوله: حظ الراسخين**: لقوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧].

الراسخين، وهذا يفهم من قوله تعالى: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧] أي سواء علمنا أو لم نعلم، فالأليق بهذا المقام أن يكون قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾ [آل عِمرَان: الآية ٨] سؤالاً للعصمة عن الزيغ السابق ذكره، الداعي إلى اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة، وأيضاً على ذلك المذهب يقولون: آمنّا خبر مبتدأ محذوف. والحذف خلاف الأصل، إذ التقدير إذا لم يوقف وهم يقولون: آمنّا به **(فكما ابتلى من له ضرب جهل بالإمعان في السير)** أي في طلب العلم والمراد به بذل المجهود والطاقة في طلب العلم **(ابتلي الراسخ في العلم بالتوقف)** أي عن طلبه، وهذا جواب إشكال وهو أن الكلام للإفهام.

فلما لم يكن للراسخين بالعلم حظّ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في إنزال المتشابهات، فنجيب أن الفائدة هي الابتلاء، فكما يبتلى الجاهل بالمبالغة في طلب العلم يبتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب. فإن رياضة البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير **(وهذا أعظمهما بلوى**[١٨] **وأعمّهما جدوى)** أي هذا النوع من الابتلاء أعظم النوعين بلوى، والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وإنما كان أعظمها بلوى لأن هذا الابتلاء هو أن يسلم ذلك إلى الله تعالى ويفوّضه إليه ويلقي نفسه في مدرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم الله تعالى، ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم. وهذا منتهى إقدام الطالبين، وقد قيل: العجز عن درك الإدراك إدراك.

(مسألة: قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لأنه مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والإضمار) والنقل أن يكون منقولاً من الموضوع له إلى معنى آخر **(والتخصيص والتقديم)** وقد أوردوا في مثاله ﴿وَأَسَرُّواْ ٱلنَّجْوَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾ [الأنبياء: الآية ٣]، تقديره: والذين ظلموا أسرُّوا النجوى كي لا

---

(١٨) **قوله: أعظمهما بلوى**: أي ابتلاء الراسخ أعظم النوعين بلوى، لأن البلوى في ترك المحبوب أكثر من البلوى في تحصيل غير المراد، وأعمّها جدوى، أي نفعاً، لأنه أشق وثوابه أكثر. ل.

يكون من قبيل: أكلوني البراغيث[١٩] **(والتأخير والناسخ والمعارض[٢٠] العقلي وهي ظنية. أما الوجوديات)** وهي نقل اللغة والنحو والتصريف **(فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر. وأما العدميات)** وهي من قوله: وعدم الاشتراك إلى آخره **(فلأن مبناها على الاستقراء، وهذا باطل)** أي ما قيل من أن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين **(لأن بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر)** كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وأن ضرب وما على وزنه فعل ماضٍ وأمثال ذلك.

فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌۢ﴾ [الأنفَال: الآية ٧٥] ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات، ومن ادعى أن لا شيء من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله فقد أنكر جميع المتواترات كوجود بغداد، فما هو إلَّا محض السفسطة[٢١] والعناد.

(والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الأصل عند عدم القرينة، وأيضاً قد يعلم بالقرائن القطعية أن الأصل هو المراد، وإلَّا لبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر أصلاً) واعلم أنّ العلماء يستعملون القطعي في معنيين:

أحدهما: ما يقطع الاحتمال أصلاً كالمحكم[٢٢] والمتواتر.

والثاني: ما يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل كالظاهر والنصّ والخبر المشهور مثلاً. فالأول يسمونه علم اليقين، والثاني علم الطمأنينة.

---

(١٩) **قوله: من قبيل أكلوني البراغيث إلخ**: المراد بقبيل «أكلوني البراغيث» اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو دلالة على أن الفاعل جمع. ل.

(٢٠) **قوله: والمعارض العقلي إلخ**: بل المعارض النقليّ أيضاً، فإنه إذا عارضه نص آخر نقلي لا يحصل اليقين.

(٢١) **قوله: السفسطة**: هي الحكمة المُمَوَّهَة استعملت في إقامة الأدلة على نفي ما عُلم تحققه بالضرورة، والعناد: هو الإنكار للضروري.

(٢٢) **قوله: كالمحكم**: أي كالعلم الحاصل من المحكم، فإنه قد انضمت إليه قرائن قطعية الدلالة على عدم إرادة خلاف الأصل.

التقسيم الرابع
في كيفية[1] دلالة اللفظ على المعنى

(فهي على الموضوع له أو جزئه أو لازمه المتأخر عبارة إن سيق الكلام له، وإشارة إن لم يسق. وعلى لازمه المحتاج إليه اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة أن الحكم في المنطوق لأجله دلالة). واعلم أن مشايخنا رحمهم الله تعالى لما قسّموا الدلالات على هذه الأربع وجب أن يحمل كلامهم على الحصر[2] لئلا يفسد تقسيمهم فأقول: الذي فهمت من كلامهم ومن الأمثلة التي أوردوها لهذه الدلالات أن **(عبارة النصّ)** دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له أو جزأه أو لازمه المتأخر. **(وإشارة النصّ)** دلالته على أحد هذه الثلاثة إن لم يكن مسوقاً له.

وإنما قلنا ذلك لأن الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم أن يكون ثابتاً بالنظم ويكون سوق الكلام له. والحكم الثابت بالإشارة أن يكون ثابتاً بالنظم ولا يكون سوق الكلام له. ومرادهم بالنظم اللفظ، وقد قالوا: قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ﴾ [الحَشر: الآية ٨] الآية، سيق لإيجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه إشارة إلى زوال ملكهم عما خلّفوا في دار الحرب، والمعنى الأول وهو إيجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له، وقد جعلوه عبارة فيه، فيكون المعنى الموضوع له ثابتاً بالنظم. والمعنى الثاني، وهو زوال ملكهم عما خلّفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لأن الفقراء هم الذين لا يملكون شيئاً، فكونهم بحيث لا يملكون ما خلّفوا في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئاً، فيكون جزء الموضوع له. فلما سمَّوا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا إشارة والإشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتاً بالنظر. وأما أن اللازم

التقسيم الرابع

(١) **قوله: في كيفية دلالة اللفظ إلخ**: أي هذا النظم كيف يدل على المراد من طريق العبارة أو الإشارة أو الدلالة أو الاقتضاء.

(٢) **قوله: يحمل كلامهم على الحصر**: وجه ضبطه أن الحكم المستفاد من النظم إما أن يكون ثابتاً بنفس النظم أو لا، والأول إن كان النظم مَسُوقاً له فهو العبارة وإلّا فالإشارة، والثاني إن كان الحكم مفهوماً منه لغة فهي الدلالة أو شرعاً فهو الاقتضاء وإلّا فهي المتمسّكات الفاسدة. ل وسيأتي وجهه من المصنف أيضاً.

المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلأنهم قالوا: إن قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٣٣] سيق لإيجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لأجله وهو المعنى الموضوع له. وفيه إشارة إلى أن الأب منفرد في الإنفاق على الولد إذ لا يشاركه أحد في هذه النسبة، فكذا في حكمها وهو الإنفاق على الولد. وهذا المعنى لازم[٣] خارجي للموضوع له متأخر عنه. ولما جعلوه إشارة إلى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتأخر ثابتاً بالنظم. فالمثال الأول عبارة في الموضوع له إشارة إلى جزئه، والمثال الثاني عبارة في الموضوع له إشارة إلى لازمه، وهو الانفراد بنفقة الأولاد، وأيضاً إلى جزئه، وهو أن النسب إلى الآباء إلى آخر ما ذكر في المتن. وإذا قالت المرأة لزوجها: نكحت عليّ امرأة، فطلقها فقال إرضاء لها: كل امرأة لي فطالق، طلقت كلهن قضاء. فالمعنى[٤] الموضوع له طلاق جميع نسائه. وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له، وهو طلاق بعضهن أي غير[٥] هذه المرأة، فيكون عبارة في جزء الموضوع له إشارة إلى الموضوع له وهو طلاق الكل. وأيضاً إشارة إلى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرأة. وأيضاً إلى لازم الموضوع له، وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما. وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٧٥] سيق للازم المتأخر، وهو التفرقة بينهما، فيكون عبارة فيه وإشارة إلى الموضوع له، وإلى أجزائه وإلى اللوازم الأخر.

وإنما قيّدنا اللازم بالمتأخر لأنهم سمّوا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء، وإنما[٦] جعلوا كذلك لأن دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة على

---

(٣) **قوله: لازم خارجي للموضوع له إلخ**: وذلك لأن منشأ الموضوع له كون الزوجة خاصة محل حرث الزوج، ومنشأ هذا المعنى اختصاص الولد بالزوج وظاهر أن الثاني مرتب على الأول. ش.

(٤) **قوله: فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه إلخ**: حتى لا يصدّقه القاضي أنه لم يُدخل المرأة المخاطبة بدون بينة.

(٥) **قوله: غير هذه المرأة إلخ**: لأن طلاق المخاطبة خلاف المراد.

(٦) **قوله: وإنما جعلوا كذلك إلخ**: أي إنما جعلوا اللازم المتأخر ثابتاً بنفس النظم عبارة أو إشارة، واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء. ل.

المعلول أقوى من دلالته على اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة. فإن الأولى مطردة(٧) دون الثانية إذ لا دلالة للمعلول على العلة إلَّا أن يكون معلولاً مساوياً. ولأن النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعاً لها، أما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلته التي هي أصل بالنسبة إلى المعلول فيحسن أن يقال: إن المعلول(٨) ثابت بعبارة النص المثبت للعلة(٩) ولا يحسن أن يقال: إن العلة(١٠) ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول(١١)، فتبين من هذه الأبحاث حدود العبارة والإشارة والاقتضاء.

وأما حد دلالة النص فهو قوله: على الحكم في شيء، أي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كلُّ من يعرف اللغة أنَّ الحكم في المنطوق لأجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص، نحو: ﴿ولا تقل لهما أفٍ﴾ [الإسراء: الآية ٢٣] يدل على حرمة الضرب، فالضرب شيء يوجد فيه الأذى، والأذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التأفيف لأجله.

ووجه الحصر في هذه الأربع أن المعنى إن كان عين الموضوع له أو جزئه أو لازمه الغير المتقدم عليه، فعبارة إن سيق الكلام له، وإشارة إن لم يسق، وإن كان لازمه المتقدم فاقتضاء، وإن لم يكن شيء من ذلك فإن وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجلها فدلالة النص، وإن لم يوجد فلا دلالة أصلاً. وإنما قلنا: يفهم كل من يعرف اللغة لأنه إن لم يفهم أحد أو يفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ إذ الدلالة اللفظية إنما اعتبرت بالنسبة إلى كل من هو عالم بالوضع. وبهذا القيد خرج القياس، فإن

---

(٧) **قوله: الأولى مطردة**: أي دلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى أن كل علة تدلّ على معلولها كالشمس تدل على الضوء والنار على الدخان، بخلاف العكس، إذ المعلول إنما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار، بخلاف ما إذا كان أعمّ كالضوء، فإنه لا يدل على الشمس لجواز أن يكون حصوله بالنار أو بالقمر، والمُطّرد الكلّية أقوى من غير المطرد. ل.

(٨) **قوله: المعلول**: كاللازم المتأخر.

(٩) **قوله: للعلة**: كالملزوم.

(١٠) **قوله: العلّة**: كاللازم المتقدم.

(١١) **قوله: للمعلول**: كالملزوم. ل.

المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فإنه لا يفهمه إلَّا المجتهد. هذا هو نهاية أقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضع، ولم يسبقني أحد إلى كشف الغطاء عن هذه الدلالات، ومن لم يصدقني فعليه بمطالعة كتب المتقدِّمين والمتأخِّرين.

(كقوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ [الحَشر: الآية ٨] **سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة. وفيه**[١٢] **إشارة إلى زوال ملكهم عمّا خلفوا في دار الحرب. وكقوله تعالى:** ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٣٣] سيق لإيجاب[١٣] نفقتها على الوالد. وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء وإلى أن للأب ولاية تملك ماله لأنه نسب إليه بلام الملك) فيقتضي كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بأبيه على قدر الإمكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن. فيثبت هذا **(وإلى انفراده بالإنفاق على الولد إذ لا يشاركه أحد في هذه النسبة، فكذا في حكمها وإلى أن أجر الرضاع يستغني عن التقدير)** لأنه تعالى أوجب على الأب رزق أمهات الولد من غير تقدير. فإن أراد استئجار الوالدة لرضاع ولدها يكون ثابتاً بالإشارة وإن أراد استئجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالإشارة لعدم ثبوته بالمنطوق[١٤]. **(وقوله تعالى:** ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٣٣] **إشارة إلى أن الورثة ينفقون بقدر الإرث لأنَّ العلّة هي الإرث، لأن النسبة إلى المشتق توجب علّية المأخذ. وكقوله تعالى:** ﴿إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾ [المَائدة: الآية ٨٩] **فيه إشارة إلى أن الأصل فيه هو الإباحة**[١٥] **والتمليك ملحق به)** وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز إلَّا بالتمليك كما في الكسوة **(لأن الإطعام جعل الغير طاعماً**[١٦] **لا جعله**

---

(١٢) **قوله: وفيه إشارة إلخ:** لأن حقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبُعد اليد عن المال. ل.

(١٣) **قوله: سِيق لإيجاب نفقتها:** أي نفقة الأم المُرضعة بالأجرة بعد الطلاق.

(١٤) **قوله: المنطوق:** هو عبارة عمّا فهم من اللفظ نطقاً في محل النطق.

(١٥) **قوله: الأصل فيه هو الإباحة:** لأن سَوقَ الآية للتخيير بين الأمور فالتمكين للأكل ثبت بطريق الإشارة. ش.

(١٦) **قوله: طاعماً:** أي آكلاً، فالتمليك ليس معنى الإطعام حقيقة بل هو عبارة عن الإباحة.

مالكاً. وأُلحِقَ به التمليك دلالة لأن المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة. فأُقيم التمليك مقامها، ولا كذلك في الكسوة) أي لا يكون الأصل في الكسوة الإباحة **(لأن الكسوة بالكسر الثوب. فوجب أن يصير العين كفارة، وذا بتمليك العين لا بالإعارة إذ هي ترد على(١٧) المنفعة على أنَّ الإباحة(١٨) في الطعام يتم بها المقصود)** أي سلّمنا أن الكسوة بالكسر مصدر، لكن الإباحة في الطعام وهي أن يأكلوا على ملك المبيح يتم بها المقصود **(دون إعارة الثوب)** وهي أن يلبسوا على ملك المبيح فإنه لا يتم بها المقصود، فإن للمبيح ولاية الاسترداد في إعارة الثوب، ولا يمكن الرد في الطعام بعد الأكل.

(وأما دلالة النص ويسمى فحوى الخطاب، فكقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: الآية ٢٣] **يدل على حرمة الضرب، لأن(١٩) المعنى المفهوم منه وهو الأذى)** أي المعنى الذي يفهم منه أن التأفيف حرام لأجله هو الأذى **(موجود في الضرب بل أشد. وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه)** أي على الرجل **(نصّاً. وعليها)** أي على المرأة **(دلالة)** لأن المعنى الذي يفهم موجباً للكفارة هو كونه جنايةً على الصوم وهي مشتركة بينهما **(وكوجوب الكفارة عندنا في الأكل والشرب بدلالة نصّ ورد في الوقاع لأن المعنى الذي يفهم في الوقاع موجباً للكفارة هو كونه جناية**

---

(١٧) **قوله: هي ترد على المنفعة**: إذ بالإعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه .ل.

(١٨) **قوله: على أن الإباحة إلخ**: جواب عما يقال: إن المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة أن الكسوة مصدر بمعنى الإلباس لا اسم للثوب.

(١٩) **قوله: لأن المعنى المفهوم إلخ**: حاصله أن قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسرَاء: الآية ٢٣]، معناه الموضوع له النهي عن التكلُّم بأُفٍّ فقط، وهو ثابت بعبارة النص وثبوت حكم المنطوق للمسكوت بواسطة المعنى اللازم المفهوم منه لغة لا اجتهاداً دلالةُ النص، فها هنا ثلاثة أمور التكلم بأف والضرب ونحوه والإيلام، فالأول معنى النص الموضوع له وهو ثابت بعبارة النص ومنطوق الكلام، والثاني حكمه مسكوت عنه غير مذكور في الآية عبارة، والثالث وهو المعنى اللازم إلخ فبواسطة المعنى اللازم يثبت الحكم في المسكوت عنه من الضرب والشتم وغيرهما، لأن الإيلام موجود في الضرب، بل أشدّ وكذا في الشتم وغيره.

على الصوم. فإنه الإمساك عن المفطرات الثلاث، فيثبت الحكم فيهما بل أولى لأن الصبر عنهما أشد، والداعية إليهما أكثر، فبالحري أن يثبت الزاجر فيهما. وكوجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة نص ورد في الزنا، فإن المعنى الذي يفهم منه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرّم مشتهى، وهذا موجود في اللواطة، بل زيادة لأنها في الحرمة وسفح الماء فوقه) أي فوق الزنا. أما في الحرمة فلأنّ حرمة اللواطة لا تزول أبداً. وأما في سفح الماء فلأنها تضييع الماء على وجه لا يتخلق منه الولد **(وفي الشهوة مثله. لكنا[٢٠] نقول: الزنا أكمل في سفح الماء والشهوة لأن فيه هلاك البشر لأن ولد الزنا هالك[٢١] حكماً. وفيه إفساد الفراش)** أي فراش الزوج لأنه يجب فيه اللعان ويثبت الفرقة بسببه ويشتبه النسب **(أما تضييع الماء فقاصر)** أي ما قالا من تضييع الماء في اللواطة فقاصر في الحرمة **(لأنه قد يحل[٢٢] بالعزل. والشهوة فيه من الطرفين، فيغلب وجوده)** أي وجود الزنا **(والترجيح بالحرمة غير نافع)** أي ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد **(لأن الحرمة المجردة بدون هذه المعاني)** أي المعاني المخصوصة بالزنا. وهي هلاك البشر وإفساد الفراش واشتباه النسب **(لا يوجب الحد كالبول[٢٣] مثلاً، وكوجوب القصاص بالمثقّل عندهما بدلالة قوله عليه**

---

(٢٠) قوله: لكنا نقول إلخ: حاصله أنّا لا نسلّم صحة الاستدلال المذكور، فإن من شرطها المساواة بين المحلين في المعنى الموجب للحكم وهي معدومة هٰهنا لأن المتنازَع فيه قاصر عن المنصوص عليه في المعنى الذي تعلّق الحكم به لوجهين، **أحدهما** أن الحكم في الزنا إنما تعلّق بسفح الماء على وجه يؤدّي إلى فساد الفراش وإهلاك البشر حكماً، لا بمجرد قضاء الشهوة بسفح الماء، **والثاني** أن الزنا كامل بحاله لأنه غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين، وأما فعل اللواطة فقاصر بحاله لأن الداعي إليه شهوة الفاعل فقط. ملخصاً من الأصول والكشف.

(٢١) قوله: ولد الزنا هالك حكماً: لأن تربيته لا تجب على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على الأم لعجزها عن الكسب والإنفاق عليه فيهلك. ك.

(٢٢) قوله: قد يحل بالعزل إلخ: ففي الأمة بغير إذنها وفي المنكوحة الحرة بإذنها والمنكوحة الأمة بإذنها وإذن مولاها.

(٢٣) قوله: لا يوجب الحد كالبول: أي كشرب البول فإنه فوق الخمر في الحرمة

السلام: «لا قود إلّا بالسيف» يحتمل معنيين، أحدهما: أن القصاص لا يقام إلّا بالسيف. والثاني: أن لا قود إلّا بسبب القتل بالسيف **(فإن المعنى الذي يُفهم موجباً)** حال عن الضمير في يفهم **(للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس)** متعلّق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع. يقال: سيف نهيك أي قاطع. ومعناه: قطع الحرمة بما لا يحل وفي تاج المصادر الانتهاك حرمت كسى شكستن **(الضرب)** خبر إن **(بما لا يطيقه البدن. وقال أبو حنيفة رحمه الله: المعنى جرح ينقض البِنيَة ظاهراً[٢٤] وباطناً فإنه حينئذ يقع الجناية قصداً على النفس الحيوانية التي بها الحياة فيكون أكمل. وكوجوب الكفارة عند الشافعي رحمه الله في القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطأ والمعقودة)** أوجب الشافعي رحمه الله الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطأ، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النِّساء: الآية ٩٢] وأوجب الكفارة في الغموس بدلالة نصّ ورد في المعقودة، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ﴾ [المَائدة: الآية ٨٩] الآية **(لأنه لما وجب في القتل الخطأ الكفارة مع وجود العذر فالأولى أن يجب بدونه، وإذا وجبت في المعقودة إذا كذبت فأولى أن يجب في الغموس وهي كاذبة في الأصل. لكنا نقول: الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبراً لما ارتكب، فلهذا تؤدى بالصوم. وفيها معنى العقوبة فإنها جزاء يزجره عن ارتكاب المحظور فيجب أن يكون سببها[٢٥] دائراً بين الحظر**

لأن حرمته لا تزول أبداً، وحرمة الخمر تزول بالتخليل أو في المخمصة مع أنه لا يجب به الحد، وكذا الزنا بالمُحرَّمات الأبدية، لأن حرمته فوق حرمة الزنا بالأجنبية ومع ذلك لا يجب به الحد.

(٢٤) قوله: ظاهراً وباطناً: والمراد بالظاهر الجرح وتخريب الجثة، وبالباطن إزهاق الروح وفساد الطبائع الأربع.

(٢٥) قوله: يجب أن يكون سببها دائراً بين الحظر والإباحة: أي سبب الكفارة دائرٌ بين الحظر والإباحة، وتحقيقه أن حقوق الله تعالى على ثلاثة أقسام عبادات محضة وهي لا تتعلّق بأسباب مخظورة وإنما تتعلّق بأسباب مباحة كالنصاب للزكاة والوقت للصوم والصلاة، وعقوبة محضة وهي تتعلّق بمحظورات محضة وكفارات وهي تتردّد بين عبادة وعقوبة فوجب أن يكون سببها مشتملاً على صفتي الحظر والإباحة ليكون معنى

والإباحة كقتل الخطأ والمعقودة، فإن اليمين مشروعة والكذب حرام. وأما العمد والغموس فكبيرة محضة وهي لا تلائم العبادة، وهي تمحو الصغائر لا الكبائر. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ﴾ [هُود: الآية ١١٤] المراد بالسيئات هنا الصغيرة لقوله عليه السلام: «الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان كفارات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر». فعُلم من هذا الحديث أن الحسنات لا تمحو الكبائر، لا تكون الكبيرة داخلة تحت السيئة إذ لو كانت تحتها لمحاها الحسنات، لكنها لا تمحو الكبائر.

(فإن قيل: فينبغي أن لا تجب في القتل بالمثقل لأنه حرام محض) هذا إشكال على قوله فيجب أن يكون سببها دائراً بين الحظر والإباحة فإن القتل بالمثقل حرام محض. فيجب أن لا تجب فيه الكفارة **(قلنا: فيه شبهة الخطأ)** أي في القتل بالمثقل شبهة الخطأ، فإنه(٢٦) ليس بآلة القتل **(وهي)** أي الكفارة **(مما(٢٧) يحتاط في إثباته فتجب بشبهة السبب)** والسبب القتل الخطأ، **(فإن قيل(٢٨): فينبغي**

العبادة مضافاً إلى الإباحة، ومعنى العقوبة إلى الحظر واليمين المعقودة عقد مشروع إلَّا أنها تأخذ معنى الحظر باعتبار الحنث والكذب وهو غير مشروع فكانت دائرة بين الحظر والإباحة فتصلح سبباً للكفارة، وبقي أن اليمين مع الحنث سبب أو نفسَ اليمين سبب والحنث شرط، فإلى كل واحد ذَهَبَ فريق من العلماء، وأما قتل الخطأ فهو أيضاً دائر بين الحظر والإباحة، لأنه من حيث الصورة أي الرمي إلى صيد أو إلى كافر مباح، وباعتبار ترك التثبُّت أو باعتبار المحل محظور، والقتل العمد محظور محض، وكذا الغموس، فهما بمنزلة السرقة والزنا فلا يصلحان سببين للكفارة. ملخصاً من الكشف.

(٢٦) قوله: فإنه ليس بآلة القتل: أي المُثَقّل كالحجر العظيم ليس بآلة القتل بأصل الخلقة، وإنما هو آلة التأديب، وفي التأديب جهة من الإباحة ولما كان هذا شبه العمد كان محذوراً من حيث العمد. ك.

(٢٧) قوله: مما يحتاط في إثباته إلخ: لرجحان جهة العبادة فيها فيثبت بشبهة الخطأ كما يثبت بحقيقته. ك.

(٢٨) قوله: فإن قيل إلخ: حاصل السؤال المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمُثقّل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالأول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة. ل.

أن تجب فيما إذا قتل مستأمناً عمداً فإن الشبهة قائمة) هذا إشكال على قوله: فيه شبهة الخطأ، فإن قتل المستأمن فيه شبهة الخطأ بسبب المحل، فإن المستأمن كافر حربي، فظنه محلاً يباح قتله، كما إذا قتل مسلماً ظنه صيداً أو حربياً، وإذا كان فيه شبهة الخطأ فينبغي أن تجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثقل تجب الكفارة لشبهة الخطأ. **(قلنا**[٢٩]**: الشبهة في محل الفعل، فاعتبرت في القود فإنه مقابل بالمحل من وجه كقوله تعالى:** ﴿أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ [المائدة: الآية ٤٥] فأما الفعل فعمد خالص، والكفارة جزاء الفعل، وفي المثقل الشبهة في الفعل، فأوجبت الكفارة وأسقطت القصاص فإنه جزاء الفعل أيضاً من وجه) يعني شبهة الخطأ في قتل المستأمن إنما هي في محل الفعل لا في الفعل. فإن قتل المستأمن من حيث الفعل عمد محض، فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل، والقصاص جزاء المحل من وجه، فاعتبرت الشبهة فيه، حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه، وهو الكفارة، فلم تجب الكفارة في قتل المستأمن.

أما القتل بالمثقل فإن شبهة الخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه، وهو الكفارة، حتى وجبت الكفارة فيه، وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه، وهو القصاص، حتى لم يجب القصاص فيه. وينبغي أن يعلم أن الشبهة مما تُثبت الكفارة وتُسقط القصاص. وإنما قلنا: إن القصاص من وجه جزاء المحلّ ومن وجه آخر جزاء الفعل، أما الأول فلقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ [المائدة: الآية ٤٥]، وكونه حقاً لأولياء المقتول يدلّ على هذا. وأما الثاني: فلأنه شرع ليكون زاجراً عن هدم بنيان الرب والزواجر كالحدود والكفارات إنما هي أجزية الأفعال، ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل.

---

(٢٩) قوله: قلنا إلخ: حاصل الجواب أن الشبهة إنما تؤثّر في إثبات الشيء أو إسقاطه إذا تمكنتُ فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهةٍ وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمُثقّل، وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن، والكفارةُ تقابل الفعل من كل وجهٍ فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستأمن. ل.

(والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والإشارة إلّا عند التعارض(٣٠) **وهو فوق القياس لأن المعنى في القياس يدرك رأياً لا لغة. بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات**(٣١) **. ولا يثبت**(٣٢) **هذا بالقياس)** أي ما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص. قال عليه السلام: «أدرؤوا الحدود بالشبهات». واعلم أن في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاماً في أنها ثابتة بدلالة النص أم بالقياس، فعليك(٣٣) بالتأمُّل فيها **(وأما المقتضى**(٣٤) **فنحو: أعتق عبدك عني بألف**

---

(٣٠) قوله: إلا عند التعارض: فدلالة النص كالعبارة والإشارة في كونها قطعية لكن العبارة تُرَجَّح على الإشارة عند التعارض نحو قوله عليه السلام: «أقلُّ الحيض للجارية البِكر والثيب ثلاثة أيام ولياليهن وأكثره عشرة أيام»، فإنه عبارة في أكثر مدة الحيض، فترجّح على الإشارة وهو قوله عليه السلام: «تَقْعُدُ إحداكن شطر دهرها في قَعْرِ بيتها لا تصوم ولا تصلّي» وشطر الشهر خمسة عشر يوماً، مثال ترجيح الإشارة على الدلالة قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: الآية ٩٣]، فإنه يدلّ بالإشارة على أنه ليس عليه الكفارة، إذ الجزاء اسم للكافي، فترجّح على الدلالة وهو قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النِّساء: الآية ٩٢] فهذه الآية تدل بطريق الدلالة على أنه تجب الكفارة على القاتل عمداً، فإنه أعلى حالاً من الخاطئ، ومثال ترجيح الدلالة على الاقتضاء قوله عليه السلام لعائشة رضي الله تعالى عنها: «حُتِّيهِ ثم أُقْرُصِيهِ ثم اغسليه بالماء»، فإنه يدل بالاقتضاء على أنه لا يجوز غسل النجاسة بغير الماء لكن دلالة النص تدل على جوازه من المائعات كالخل مثلاً. ن.

(٣١) قوله: فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات إلخ: لأن الدلالة قطعية يصحّ إثبات الحدود والكفارات بها كالرجم على غير ماعِزٍ رضي الله عنه بسبب الزنا وكوجوب الكفارة على المرأة التي جُومِعت في رمضان عمداً. ن.

(٣٢) قوله: ولا يثبت ذا بالقياس إلخ: لأن القياس ظني، لكن إذا كانت العلة منصوصة فهو يساوي الدلالة في القطعية والإثبات. ن.

(٣٣) قوله: فعليك بالتأمل فيها إلخ: كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمُثقّل، لأن المعنى المُوجب ليس مما يفهم لغة، بل رأياً، فهو من قبيل القياس إلّا أن القياس لما لم يكن مثبتاً للحدود والقصاص ادّعوا فيه دلالة النص. ل.

(٣٤) قوله: أما المقتضى: بالفتح وهو زيادة على النص لا يتحقق معنى النص إلّا به. أصول الشاشي.

يقتضي البيع ضرورة صحة العتق) فصار كأنه قال: بع عبدك مني بألف وكن وكيلي في الإعتاق (**فيثبت**) أي البيع (**بقدر الضرورة لا يكون كالملفوظ، حتى لا يثبت شروطه)** أي لا يجب أن يثبت جميع شروطه، بل يثبت من الأركان والشروط ما لا يحتمل السقوط أصلاً. لكن ما يحتمل(٣٥) السقوط في الجملة لا يثبت (**فقال أبو يوسف رحمه الله**) هذا تفريع لما مر أنه لا يثبت شروطه، (**لو قال: أعتق عبدك عني بغير شيء أنه يصحّ عن الآمر، وتستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع ثمّة عن القبول وهو ركن. قلنا: يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله)** أي القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط (**كما في التعاطي لا القبض**) أي في الهبة. (**ولا عموم للمقتضى**) أي إذا كان المعنى المقتضى معنى تحته أفراد لا يجب أن يثبت جميع أفراده (**لأنه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها. ولما لم يعم لا يقبل التخصيص في قوله: والله لا آكل لأن طعاماً ثابت اقتضاء. وأيضاً لا تخصيص إلَّا في اللفظ. فإن قيل: يقدر أكلاً، وهو مصدر ثابت لغة)** ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لأنها دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين: حقيقي منطوق كالمصدر، ومجازي محذوف نحو: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يُوسُف: الآية ٨٢] (**فيصير كقوله: لا آكل أكلاً**) ونيَّة التخصيص في لا آكل أكلاً صحيحة بالاتفاق. (**قلنا: المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الأفراد، بخلاف قوله: لا آكل أكلاً، فإن أكلاً نكرة في موضع النفي)** وهي عامة. (**فيجوز تخصيصها بالنية. فإن قيل: إذا لم تكن عامة ينبغي أن لا يحنث بكل أكل. قلنا: إنما يحنث لأنه مندرج تحت ماهية الأكل)** فإن قوله: لا آكل معناه لا يوجد منه ماهية الأكل، وعدم وجود ماهية الأكل موقوف على أن لا يوجد منه فرد من أفراد الأكل أصلاً. فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء (**لا لأنّ اللفظ يدل على جميع الأفراد)** أي بطريق المنطوق.

(**فإن قيل**(٣٦)**: إن قال لا يساكن فلاناً ونوى في بيت واحد تصح نيّته والبيت**

---

(٣٥) **قوله: ما يحتمل السقوط في الجملة إلخ**: كالقبول وخيار الرؤية والعيب.

(٣٦) **قوله: فإن قيل إلخ**: تقرير السؤال أن دلالة المساكنة على المكان اقتضاء، وقد صحّت نيّةُ بيت واحد وهذا تخصيص يقتضي سابقية العموم فللمقتضى عموم.ل.

ثابت اقتضاء. قلنا[٣٧]**: إنما تصح نيّته لأن المساكنة نوعان: قاصرة، وهي أن يكونا في دار واحدة، وكاملة، وهي هذه)** أي المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد. فنيَّة البيت الواحد لا تكون من باب عموم المقتضى، بل من باب نيّة أحد محتملي اللفظ المشترك أو نيّة أحد نوعي الجنس. وسيأتي تمامه في هذا الفصل. وقد[٣٨] غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتأخير هكذا **(فنوى الكامل. ولذلك قلنا: في أنت طالق وطلقتك ونوى الثلاث إن نيته باطلة لأن المصدر الذي يثبت من المتكلم إنشاء أمر**[٣٩] **شرعي لا لغوي. فيكون ثابتاً اقتضاء**[٤٠] **بخلاف طلقي نفسك فإنه تصح نية الثلاث لأن معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة. فيكون كالملفوظ كسائر أسماء الأجناس على ما يأتي. فإن قيل: ثبوت البينونة في أنت بائن أمر شرعي أيضاً فينبغي أن لا تصح فيه نيَّة الثلاث، قلنا: نعم لكن البينونة على نوعين، فتصح نية أحدهما، ولا كذلك الطلاق فإنه لا اختلاف فيه إلَّا بالعدد. ومما يتصل بذلك المحذوف**[٤١] **وهو ما**

---

(٣٧) **قوله: قلنا إلخ**: ملخّص الجواب أنّا لا نسلّم أنه تخصيص، بل إرادة لأحد مفهومي المشترك أو أحد نوعَي الجنس.ل. قوله: «في دار واحدة» أي في بيوت متفرقة من دار واحدة.

(٣٨) **قوله: وقد غيَّرتُ هنا عبارة المتن**: كان في نسخة الأصل قوله: «وممّا يتصل بذلك» إلى قوله: «فيجري فيه العموم والخصوص» مقدّماً على قوله: ولذلك قلنا، اقتداء بفخر الإسلام فأخَّرَه، ليكون جميع الأبحاث المتعلّقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة.

(٣٩) **قوله: أمر شرعي لا لغوي**: توضيحه: أنَّ «أنتِ طالق» لا يدلّ على إنشاء الزوج في الحال ولكن كونها طالقاً إنما يكون إذا اعتبر تطليق الزوج إياها وقد اعتبر شرعاً فيكون ثابتاً بطريق الاقتضاء ضرورة وهو تطليقة واحدة، وكذلك إذا قال «طلّقتُكِ» وقد اعتبره الشرع دالّاً عليه مع أن الفعل ماضٍ فالتصحيح بطريق الاقتضاء، وسيأتي من المصنف.ش.

(٤٠) **قوله: فيكون ثابتاً اقتضاء**: فيقدر بقدر الضرورة والضرورة ترتفع بالواحد.

(٤١) **قوله: ومما يتصل بذلك المحذوف**: لا بد هٰهنا من معرفة ثلاثة أمور: المقدر، والمحذوف، والمقتضى. فهذه الثلاثة من قبيل غير المنطوق، لكن الأول يشمل الثابت لتصحيح الكلام لغة أو شرعاً أو عقلاً، والثاني مختصّ باللغة والثالث بالعقل والشرع، هكذا قال العلَّامة حسن جلبي.

يغيّر إثباته المنطوق بخلاف المقتضى نحو ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يُوسُف: الآية ٨٢]) أي أهلها. **فإثبات الأهل يغيّر الكلام بنقل النسبة من القرية إليه. فالمفعول حقيقة هو الأهل فيكون ثابتاً لغة، فيكون كالملفوظ، فيجري فيه العموم والخصوص.** قوله: ولذلك أي لما ذكرنا أن المقتضى لا عموم له أصلاً لا تصح نية الثلث في أنت طالق وطلقتك، فإن دلالة أنت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء، لا بطريق اللغة لأنه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق، لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الإنشاء من المتكلم بهذا اللفظ، وإنما ذلك أمر شرعي لا ثابت لغة.

فإن قيل(٤٢): الطلاق الذي يثبت من المتكلم بطريق الإنشاء كيف يكون ثابتاً بالاقتضاء لأن المقتضى في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج إليه. وها هنا ليس كذلك لأن الطلاق يثبت بهذا اللفظ، فثبوته يكون متأخراً، فيكون من باب العبارة فتصح فيه نية الثلاث. قلنا عنه جوابان، **أحدهما**: أنه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للإنشاء أن الشرع أسقط اعتبار معنى الإخبار بالكلية ووضعه للإنشاء ابتداء، بل الشرع في جميع أوضاعه اعتبر الأوضاع اللغوية حتى اختار للإنشاء ألفاظاً تدل على ثبوت معانيها في الحال كألفاظ الماضي والألفاظ المخصوصة بالحال. فإذا قال: أنت طالق وهو في اللغة للإخبار يجب كون المرأة موصوفة به في الحال فيُثبت الشرعُ الإيقاعَ من جهة المتكلم اقتضاء، ليصح هذا الكلام، فيكون الطلاق ثابتاً اقتضاء، فهذا معنى وضع الشرع للإنشاء وإذا كان الطلاق ثابتاً اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لأنه لا عموم للمقتضى. ولأن نيَّة الثلاث إنما تصح بطريق المجاز من حيث إن الثلاث واحد اعتباري ولا تصح نية المجاز إلَّا في(٤٣)

---

(٤٢) **قوله: فإن قيل إلخ**: هذه معارضة تقريرها أن صيغ العقود والفسوخ مثل بعتُ واشتريتُ ونكحتُ وطلقتُ كلها في الشرع إنشاءات موضوعات لإثبات هذه المعاني، فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الإنشاء يكون ثابتاً بقوله: «أنتِ طالق» فيكون متأخراً لا متقدماً فيكون ثابتاً عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة «طلقت ثلاثاً» فتصح نيّةُ الثلث. ل.

(٤٣) **قوله: لا تصحّ نية المجاز إلَّا في اللفظ**: المقتضى... معنى غير لفظ فلا تصح فيه نية المجاز.

اللفظ كنية التخصيص. **وثانيهما**: أن قوله أنت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة لغة، ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء، فالذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلاث لأنه غير متعدد في ذاته، وإنما التعدد في التطليق حقيقة. وباعتبار تعدده يتعدد لازمه، أي الذي هو صفة المرأة، فلا تصح فيه نية الثلاث. وأما الذي هو صفة الرجل فلا تصح نية الثلاث فيه أيضاً لأنه ثابت اقتضاء، وهذا الوجه مذكور في الهداية، والجواب الأول شامل لأنت طالق وطلقتك، والثاني مخصوص بأنت طالق.

وإذا قال: أنت طالق طلاقاً أو أنت الطلاق فإنه تصح(٤٤) فيهما نيّة الثلاث، ووجهه على هذا الجواب الثاني مشكل لأن الجواب الثاني هو أن الطلاق الذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نيّة الثلاث. وفي قوله: وأنت طالق طلاقاً لا شك أن طلاقاً هو صفة المرأة، فينبغي أن لا تصح فيه نية الثلاث. فنقول: إذا نوى(٤٥) الثلاث تعين أن المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدراً لفعلٍ محذوف تقديره أنت الطلاق لأني طلقتك تطليقات ثلاثاً. وقوله: أنت طالق إذا نوى الثلاث فمعناه أنت ذات وقع عليك التطليقات الثلاث. وأما على الجواب الأول فلا يجيء هذا الإشكال إذ لم يقل إنَّ الطلاق الذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلاث، بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ، فتصح فيه نيَّة الثلاث وإن كان صفة المرأة.

وقوله: كسائر أسماء الأجناس، أي إذا كان(٤٦) كالملفوظ لكنه(٤٧) اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد، بل يدل على الواحد الحقيقي أو الاعتباري كسائر أسماء الأجناس إذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل تدل على

---

(٤٤) **قوله: تصح فيه نيّة الثلاث إلخ**: فالوجه المذكور في الهداية منقوض.

(٤٥) **قوله: فنقول إذا نوى الثلاث إلخ**: جواب عن النقض ولا يخفى بعده من وجوه، **الأول** أن الظاهر تأكيد المصدر المذكور، **والثاني**: أن الظاهر أنه صفة للموصوف المذكور قبله، **الثالث**: أن فيه ارتكاب الحذف الكثير والتقدير الكثير، كذا قال الفاضل حسن جلبي.

(٤٦) **قوله: إذا كان إلخ**: شرطٌ جوابهُ قوله: «لا يدل على العدد». ل.

(٤٧) **قوله: لكنه اسم جنس**: تقديره إذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس. ل.

الواحد إما حقيقة أو اعتباراً على ما يأتي في الفصل الذي يذكر فيه أنَّ الأمر لا يدل على العموم والتكرار وأن الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي. ويمكن أن يراد به الواحد الاعتباري، أي المجموع من حيث هو المجموع، والمجموع في الطلاق هو الثلاث. وقوله: فإن قيل ثبوت البينونة إلخ، هذا إشكال على بطلان نية الثلاث في أنت طالق. وتقريره: أنكم قلتم: إن المصدر الذي يثبت من المتكلِّم إنشاءً أمرٌ شرعي لا لغوي، فيكون ثابتاً اقتضاء، فلا تصح فيه نية الثلاث. فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله: أنت بائن أمر شرعي أيضاً، فينبغي أن لا تصح فيه نية الثلاث. وقوله: قلنا[٤٨] نعم! لكن البينونة إلخ، جواب عن هذا الإشكال. ووجهه أنّا سلمنا أنّ البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة وهي التي يمكن رفعها، والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها، وهي الثلاث أو هي جنس بالنسبة إليهما. ونيّة أحد المحتملين صحيحة في المقتضى وكذلك نيّة أحد النوعين لأنه لا بد وأن يثبت أحدهما، ولا يمكن اجتماعهما معاً، فلا بد وأن ينوي أحدهما، لكن لا تصح نية[٤٩] عدد معين فيه إذ لا عموم للمقتضى فلا دلالة له على الأفراد أصلاً. ولأن المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعيّن، فيثبت ما يرتفع به الضرورة، وهو الأقل المتيقن، ولا كذلك في النوعين لأنه[٥٠] لا يتصور فيهما الأقل المتيقن لأن

---

(٤٨) **قوله: قلنا نعم إلخ**: يعني أن صحة نيّة الثلث في «أنت بائن» ليست مبنية على عموم المقتضى، بل من قبيل إرادة أحد معنيي المشترك أو أحد نوعَي الجنس في باب المقتضى وهو جائز، لأن البينونة مشتركة إلخ.ل.

(٤٩) **قوله: لكن لا تصح نية عدد معين فيه**: هذا تكرير ما سبق وزيادة توضيح للمقصود بأنه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على أنه مجاز، وبيَّن لهذه الدعوى أدلة ثلاثة أولها: إذ لا عموم إلخ، وثانيها: ولأن المقتضى إلخ، وثالثها: وأيضاً لا تصح نية المجاز إلخ.

(٥٠) **قوله: لأنه لا يتصور فيها الأقل المتيقن**: بشكل بما قالوا إنه إذا لم ينو شيئاً تعين الأدنى أي: الخفيفة، لأنه متيقن. ويمكن الجواب بالفرق بين الأقل والأدنى، فإن الأول يدل على الكم، والثاني على الكيف. والبحث في صحة نية العدد وعدمها، لا في إلزام الأخفّ حين لم ينو شيئاً.

الأنواع لا تكون إلَّا متنافية فلا بد وأن تصح نية أحد النوعين، وأيضاً لا تصح نية المجاز في المقتضى كنيَّة ثلاث تطليقات في أنت طالق طلاقاً بناء على أنها واحد اعتباري كما ذكرنا. وقوله ولا كذلك الطلاق فإنه لا اختلاف[٥١] بين أفراده بحسب النوع، بل يختلف بحسب العدد فقط، ولا يمكن أن يقال إن الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فإن الطلاق لا يمكن[٥٢] رفعه أصلاً. وقوله: **(ومما يتصل بذلك)** أي بالمقتضى هو المحذوف.

واعلم أنه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما، فيعطون أحدهما حكم الآخر ويغلطون في كثير من الأحكام. وإن توهم متوهم أنّ المحذوف يصير قسماً خامساً بعد العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الأربعة المذكورة فهذا وهم باطل لأن مرادنا باللفظ الدالّ على المعنى في مورد القسمة اللفظ إما حقيقة وإما تقديراً، فكل ما هو محذوف وإن كان غير ملفوظ لكنه ثابت لغة، فإنه في حكم الملفوظ، فيكون اللفظ المنطوق دالاً على اللفظ المحذوف. ثم اللفظ المحذوف دالّ على معناه بأحد هذه الأقسام الأربعة، فالدلالة المنقسمة على الأربعة دلالة اللفظ على المعنى. أما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى.

فصل في مفهوم المخالفة

(اعلم أنّ بعض الناس يقولون بمفهوم[1] المخالفة، وهو أن يثبت الحكم في

---

(٥١) قوله: إنه لا اختلاف بين أفراده بحسب النوع: فإن قيل: الطلاق ينقسم إلى الرجعي والبائن، وهما نوعان، قلنا: الرجعي ليس نوعاً على حدة، بل هو أيضاً بائن، لكن بشرط مضي العدة، والبائن غير موقوف على مضي العدّة.

(٥٢) قوله: لا يمكن رفعه: إنما يتوهم الرفع في الرجعي، لأن حكمه ليس إزالة الملك في الحال، بل بعد انقضاء العدة، وهذا بحسب الظاهر وإلّا فالطلاق الرجعي لا يرتفع حتى إذا طلّق امرأته واحدة ثم راجعها ثم طلّقها اثنتين صارت مغلظة.

فصل في مفهوم المخالفة

(١) قوله: بعض الناس يقولونَ بمفهوم المخالفة: قَسَّمَ الشافعي ـ رحمه الله ـ المفهومَ إلى مفهوم موافقة، وهو أن يكون المسكوت عنه أي غير المذكور موافقاً

المسكوت(٢) **عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق**(٣) **وشرطه)** أي شرط مفهوم المخالفة عند القائلين به **(أن لا تظهر أولويته)** أي أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت المنطوق **(ولا مساواته إياه)**(٤) أي مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق، حتى لو ظهرت أولوية المسكوت عنه أو مساواته ثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نصّ ورد في المنطوق أو بقياسه عليه **(ولا خرج)** أي المنطوق **(مخرج العادة نحو:** ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النِّساء: الآية ٢٣] حرم الربائب على أزواج الأمهات ووصفهن بكونهن في حجورهم. فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لأنه إنما وصف الربائب بكونهن في حجورهم إخراجاً للكلام مخرج العادة، فإن العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فحٍ لا يدل على نفي الحكم عما عداه **(ولا يكون)** أي المنطوق **(لسؤال أو حادثة)** كما إذا سئل عن وجوب الزكاة في الإبل السائمة مثلاً، فقال بناء على السؤال أو بناء على وقوعه في الحادثة: إن في الإبل السائمة زكاةً. فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم **(أو علم المتكلم)** بالجر عطف على قوله لسؤال **(بأن السامع يجهل هذا الحكم المخصوص)** كما إذا علم أن السامع لا يعلم بوجوب الزكاة في الإبل السائمة فقال بناء على هذا: إن في الإبل السائمة زكاة لا يدل أيضاً على عدم الحكم عند عدم

للمنطوق أي المذكور في الحكم إثباتاً ونفياً، وإلى مفهوم المخالفة، وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفاً له، قال القرافي وغيره: مفهوم المخالفة هو «إثباتُ نقيضِ حكم المنطوق به للمسكوت عنه»، وهو عشرة أنواع، مفهوم العلّة والصفة والشرط والاستثناء والغاية والحصر والزمان والمكان والعدد واللقب. ش.

(٢) **قوله: في المسكوت عنه**: والمراد به غير المذكور صريحاً، لا الذي لم يتعرّض لثبوت الحكم فيه أصلاً.

(٣) **قوله: في المنطوق**: هو ما يُفهم من صريح اللفظ وله قسمان: صريح وهو المدلول مطابقة أو تضمناً، أو غير صريح وهو المدلول التزاماً.

(٤) **قوله: ولا مساواته إيّاه**: يحتمل أن يكون هذا على سبيل اللفّ والنشر أي بدلالة النص في صورة الأولوية، وبالقياس في صورة المساواة، ويحتمل أن يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الألوية والمساواة أيضاً، إذا كانت بحيث لا يتوقّف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد، وبالقياس إذا توقّف. ل.

السوم، فإذا بيّن شرائط مفهوم المخالفة شرع في أقسامه، فقال: **(منه)** أي من مفهوم المخالفة هذه المسألة، وهي أن **(تخصيص الشيء باسمه)** سواء كان اسم جنس(٥) أو اسم علم(٦) **(يدل على نفي الحكم عما عداه)** أي عما عدا ذلك الشيء **(عند البعض(٧) لأن الأنصار(٨) فهموا من قوله عليه السلام: «الماء من الماء»)** أي الغسل من المني **(عدم وجوب الغسل بالإكسال)** وهو أن يفتر الذكر قبل الإنزال **(وعندنا لا يدلّ، وإلَّا يلزم الكفر والكذب(٩) في محمد رسول الله ﷺ وزيد موجود)** أي إن دلّ على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله إذ يلزم حينئذ أن لا يكون غير محمد رسول الله، وهو كفر، ويلزم الكذب في زيد موجود لأنه يلزم حينئذ أن لا يكون غير زيد موجوداً **(ولإجماع العلماء على جواز التعليل)** فإن الإجماع على جواز التعليل والقياس دال على أن تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لأن القياس هو إثبات حكم مثل حكم الأصل في صورة الفرع. فعلم أنه لا دلالة للحكم في الأصل على الحكم المخالف فيما عداه **(وإنما فهموا ذلك)** أي عدم وجوب الغسل بالإكسال **(من اللام. وهو للاستغراق(١٠) غير أنَّ الماء يثبت مرة عياناً ومرة دلالة)**.

---

(٥) **قوله: اسم جنس**: كالماء في حديث الغُسل والأشياء الستَّة في حديث الربا.

(٦) **قوله: اسم عَلَم**: كقولك: زيد قام أو قائم.

(٧) **قوله: عند البعض**: هو بعض الأشعرية والحنابلة. ن.

(٨) **قوله: لأن الأنصار فَهِمُوا إلخ**: وهم كانوا أهل اللسان، فلو لم يدلّ على النفي عما عداه لَمَا فَهِموا ذلك. ن.

(٩) **قوله: وإلَّا يلزم الكفر والكذبُ في إلخ**: يلزم الأمرانِ في كل من القولين، لأن الأول يستلزم نفي الرسالة عن غير محمد صلّى الله تعالى عليه وسلّم وهو كفرٌ وكذبٌ، والثاني يستلزم نفي الوجود عن غير زيد من الحيوانات، بل من الله تعالى ـ نعوذ بالله ـ وهو كفر وكذبٌ. ل.

(١٠) **قوله: وهو للاستغراق**: فيكون المعنى وجوب جميع الاغتسالات من المنيّ أي بسببه، لكن لمّا دلّ الدليل على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس، نفيَ الانحصار فيما وراء ذلك ممَّا يتعلق بالمني، وصار معناه جميع أفراد الغسل الذي يتعلّق بقضاء شهوة منحصرٌ في المني لا يثبت بغيره، غير أنّ الماء إلخ. ك.

جواب إشكال: وهو أن يقال: لما قلتم أنّ اللام للاستغراق كان معناه أنَّ جميع أفراد الغسل[(١١)] في صورة وجود المني، فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء. **فأجاب** عن هذا بأن الغسل لا يجب بدون الماء، إلّا أن التقاء الختانين دليل الإنزال، والإنزال أمر خفي، فيدور الحكم مع دليل الإنزال. وهو التقاء الختانين كما تدور الرخصة مع دليل المشقة، وهو السفر.

(ومنه) أي من مفهوم المخالفة هذه المسألة، وهي أن **(تخصيص[(١٢)] الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عمّا عداه عند الشافعي رحمه الله)** أو نقول: تخصيص الشيء مبتدأ ومنه خبره. وقوله: يدلّ خبر مبتدأ محذوف أي وهو الراجع إلى تخصيص الشيء. وقوله: عمّا عداه أي عما عدا ذلك الوصف. والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون ذلك الوصف كقوله تعالى: ﴿مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِۚ﴾ [النِّساء: الآية ٢٥] خص الحل بالفتيات المؤمنات، فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات أي الإماء غير المؤمنات **(للعرف[(١٣)] فإن في قوله: الإنسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم منه إلى ما ذكرنا ولهذا لا يستقبحه العقلاء)** والاستقباح ليس لأجل نسبة عدم الطيران إلى الإنسان الطويل لأنه لو قال الإنسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء. فعلم أن الاستقباح[(١٤)] لأجل أنه يفهم منه أن غير الطويل يطير **(ولتكثير[(١٥)] الفائدة، ولأنه لو لم تكن فيه تلك الفائدة لكان[(١٦)]**

---

(١١) قوله: جميع أفراد الغسل: أي غُسل الجنابة.

(١٢) قوله: تخصيص الشيء: يقال له «مفهوم الوصف».

(١٣) قوله: للعرف: أي لأنه المتبادر إلى الفهم عرفاً، والتبادرُ دليل الحقيقة، فثبت أنَّ تخصيص الشيء بالوصف يدلّ على نفي الحكم عمّا عداه.

(١٤) قوله: فعلم أنَّ الاستقباح إلخ: وأجاب بأنّ الاستقباح إنما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال، والمثال الجزئي لا يصحّح القاعدة الكلية. تلويح. وسيأتي من المصنف.

(١٥) قوله: ولتكثير الفائدة: أي أن الحمل على إثبات المذكور ونفي غيره أكثر فائدة من إثبات المذكور وحده، بدون نفي الحكم عن غيره، وتكثير الفائدة ممَّا ترجّح المصير إليه.

(١٦) قوله: لكان ذكره ترجيحاً من غير مرجّح إلخ: فلو استوتِ السائمة والعلوفةُ

ذكره ترجيحاً من غير مرجح) لأنه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتاً فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحاً من غير مرجح لأن التقدير تقدير عدم المرجحات الأُخر كالخروج مخرج العادة إلى آخره **(ولأن مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف**[١٧] **نحو: في الإبل السائمة زكاة، فيقتضي العدم عند عدمه)**.

(وعندنا لا يدل لأن موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر) اعلم أن القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه أنّ التخصيص إنما يدل على نفي الحكم عما عداه إذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال أو حادثة أو علم المتكلم بأن السامع يجهل هذا الحكم المخصوص. فجعلوا موجبات التخصيص بالحكم منحصرة في هذه الأربعة وفي نفي الحكم عما عداه فإذا لم يوجد هذه الأربعة علم أنّ التخصيص لنفي الحكم عما عداه. فأقول: إن موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات **(نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز)** فإن شيئاً من هذه الأشياء لا يوجد فيه، ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لأنه لو كان لنفي الحكم عمّا عداه يلزم منه أن الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزاً، وهذا محال لأن الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة. وإنما وصفه تعريفاً للجسم وإشارة إلى أنّ علّة التحيز هذا الوصف.

(وكالمدح أو الذم) فإنه قد يوصف الشيء للمدح أو الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع أن الأمور الأربعة المذكورة غير متحققة. وقوله كالمدح عطف على قوله نحو الجسم، أي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم إلى آخره، ونحو المدح أو الذم. فإن موجبات التخصيص في هذه الصور

في وجوب الزكاة، لمتبق لذكر السائمة فائدة ويكون ذكره ترجيحاً من غير مرجّح، ولا خفاء أنه إثبات اللغة بالعقل مع عدم ظهور دلالته لغةً، ونفي الحكم عن غير المنصوص لا يفهم من مجرّد الإثبات إلّا بنقلٍ متواترٍ عن أهل اللغة أو جارٍ مجرى التواتر.ك.

(١٧) **قوله: يدلّ على علّيةِ هذا الوصف**: يعني أن تعليق الحكم بالشيء المذكور صفةٌ مشعرٌ بعلّية الوصف للحكم، فيتقضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف، لانتفاء المعلول بانتفاء العلة. ل.

أشياء أُخر غير ما ذكروا (**أو التأكيد نحو أمس الدابر لا يعود أو غيره**) أي غير التأكيد (**نحو وما من دابّة في الأرض. فلم يوجد**[١٨] **الجزم بأن كل الموجبات منتفية إلَّا نفي الحكم عما عداه**) فقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأنعَام: الآية ٣٨] وصف الدابة بكونها في الأرض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لأن الدابة لاتكون إلَّا في الأرض مع أنه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة. وقد ذكر في المفتاح أنه إنما وصفها بكونها في الأرض ليعلم أنّ المراد ليس دابة مخصوصة، بل المراد كل ما يدب في الأرض. فعلم أن موجبات التخصيص وفوائده أشياء كثيرة غير محصورة، فلا يحصل الجزم بأن كل موجبات التخصيص منتفية إلَّا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلأنهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الإنسان الطويل فائدة أصلاً لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي، على أنه كثيراً ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام لكلمة واحدة ألف فائدة يعجز عن دركها أفهام العقلاء. وقوله: لكان[١٩] ذكره ترجيحاً من غير مرجح في حيز المنع لأن المرجح لا ينحصر فيما ذكر (**ولأن أقصى درجاته**)[٢٠] أي الوصف (**أن يكون علّة وهي لا تدلّ على ما ذكرتم لأنّ الحكم يثبت بعلل شتّى**) جواب عن قوله، ولأن مثل هذا الكلام يدلّ

---

(١٨) **قوله: فلم يوجد الجزم إلخ**: تقريره أنّ دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروطة بالجزم بأنه لا موجب للتخصيص سوى ذلك، والشرط مُنتف دائماً، فيلزم انتفاء المشروط دائماً، أما الاشتراط فظاهر، وأما انتفاء الشرط فلأن فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة، خصوصاً في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام، وإذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع، سوى الدلالة على نفي الحكم عما عداه. ل.

(١٩) **قوله: لكان ذكره إلخ**: يعني ما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث، لأن انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجّح، لجواز أن يكون مُرجّح آخر غيرها. ل.

(٢٠) **قوله: لأن أقصى درجاته إلخ**: حاصله أن للوصف درجات ثلاثة، أدناها أن يكون اتفاقياً وأوسطها أن يكون بمعنى الشرط، وأعلاها أن يكون بمعنى العلة، ولا أثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم، لجواز أن يكون له علة أخرى فما دونه أولى. ن.

إلخ، **(ونحن نقول أيضاً بعدم الحكم)** أي عند عدم الوصف **(لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عند عدم الوصف عدماً أصلياً)** لا حكماً شرعياً **(لا أنه علة لعدمه)** أي: لا بناء على أن عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف.

ومن ثمرات الخلاف أنه إذا كان الحكم المذكور حكماً عدمياً لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله صلى الله عليه وسلم: «ليس في العلوفة زكاة» فإنه لا يلزم منه أن الإبل إذا لم تكن علوفة كان فيها زكاة عندنا لأن الحكم الثبوتي لا يمكن أن يثبت بناء على العدم الأصلي. وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي. وأيضاً من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النِّساء: الآية ٩٢] هل تصح تعدية عدم جواز الكافرة في كفارة القتل(٢١) إلى كفارة اليمين، وقد مرّ في فصل المطلق والمقيد **(ونظيره قوله تعالى:** ﴿مِّن فَتَيَـٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ﴾ [النِّساء: الآية ٢٥] **هذا لا يوجب تحريم نكاح الأمة الكتابية عندنا خلافاً له مع أنه يحتمل الخروج مخرج العادة)** فإن العادة أن لا ينكح المؤمن إلَّا مؤمنة.

ثم أورد مسألتين يتوهم فيهما أنّا قائلون بأن التخصيص بالوصف يدلّ على نفي الحكم عما عداه. وهما مسألتا الدعوة(٢٢) والشهادة، فقال: **(ولا يلزم علينا(٢٣) أمة ولدت ثلاثة في بطون مختلفة، فقال المولى: الأكبر مني فإنه نفي الأخيرين لأن هذا ليس لتخصيصه)** هذا دليل على قوله ولا يلزم. والمعنى أن كونه نفياً للأخيرين ليس لأجل أن التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه **(بل لأن السكوت في موضع الحاجة بيان)** فإنه يحتاج إلى البيان أي إلى الدعوة لو كان

---

(٢١) قوله: هل تصحّ تعدية عدم جواز الكافرة في كفّارة القتل إلخ: يعني لم تجز الكافرةُ في كفّارة القتل، فلم تجز في كفارة اليمين أيضاً، لِجامع كونهما كفارتين، وعندنا تجوز في اليمين ولا تجوز في القتل كما مر.

(٢٢) قوله: الدِعوة: بكسر الدال مخصوص بدعوى النسب.

(٢٣) قوله: لا يلزم علينا إلخ: أي على الأصل المذكور، وهو أن التخصيص بالوصف لا يدل عندنا على النفي، وصورة المسألة كما ذكرت في المبسوط: إن أمة ولدت ثلاثة أولاد من غير زوج في بطون مختلفة بأن كان بين الولدين ستة أشهر فصاعداً، فقال المولى «الأكبر ولدي» لم يثبت نسب الأخيرين منه.ك.

الولد منه. فلما سكت عن الدعوة يكون بياناً لأنه ليس منه. وأيضاً[٢٤] إنما انتفى نسب الأخيرين لأن الدعوة شرط لثبوت نسبهما. ولم توجد، لا لأنه نفى نسبهما، وإنما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فإنّ دعوة الواحد دعوة الجميع (**لا يقال لا حاجة إلى البيان. فإنها صارت بالأول أم ولد، فيثبت نسب الأخيرين بلا دعوة، لأنه إنما يكون كذلك لو كانت دعوة الأكبر قبل ولادة الأخيرين. أما ها هنا فلا**) فإن دعوة الأكبر في مسألتنا متأخرة عن ولادة الأخيرين، فلا يكون الأخيران ولدي أم الولد، بل هما ولدا الأمة، فيحتاج لثبوت نسبهما إلى الدعوة (**ولا يلزم**[٢٥] **إذا قال الشهود**[٢٦] **لا نعلم له وارثاً في أرض كذا، أنه لا تقبل الشهادة عندهما، فهذا**) أي عدم قبول الشهادة عندهما (**بناء على أنّ التخصيص دال على ما قلنا**) أي على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام أن الشهود يعلمون له وارثاً في غير تلك الأرض، فبناء على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم (**لأن الشاهد**) دليل على قوله ولا يلزم (**لمّا ذكر ما لا حاجة إليه جاء شبهة، وبها ترد الشهادة، ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن فيه**) أي في التخصيص بالوصف أي لا ننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه. والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة إلى الدلالة.

(**وقال أبو حنيفة رحمه الله: هذا**) أي السكوت[٢٧] عن غير الأرض المذكورة (**سكوت في غير موضع الحاجة لأن ذكر المكان غير واجب. وهو ها هنا**) أي ذكر المكان المذكور (**يحتمل الاحتراز عن المجازفة**) فإنهم ربما كانوا متفحّصين عن أحوال تلك الأرض، فأرادوا بنفي علمهم بالوارث في أرض كذا نفي وجوده فيها، لأنه لو كان موجوداً فيها لكانوا عالمين به. أما سائر الأراضي فلا معرفة لهم

---

(٢٤) **قوله: وأيضاً إنما إلخ**: دليل آخر لدفع المُعارضة.

(٢٥) **قوله: ولا يلزم إذا إلخ**: هذه معارضة أخرى، تَرِدُ عندهما لا عنده.

(٢٦) **قوله: الشهود**: أي شهود الميراث.

(٢٧) **قوله: السكوت عن إلخ**: أي سكت الشهود أن يقولوا: «لا نعلم له وارثاً آخر في غير الأرض أيضاً، وهذا دليل لأبي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ في قبول تلك الشهادة. ش.

بأحوالها فخصصوا عدم الوارث بالأرض المذكورة دون سائر الأراضي احترازاً عن المجازفة.

(ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي رحمه الله تعالى عملاً بشرطيته(٢٨)**. فإن الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه، وعندنا العدم لا يثبت به)** أي بالتعليق **(بل يبقى الحكم على العدم الأصلي)** حتى لا يكون هذا العدم حكماً شرعياً، بل عدماً أصلياً بعين ما ذكرنا(٢٩) في التخصيص بالوصف. وما ذكرنا(٣٠) من ثمرة الخلاف ثمة يظهر هنا أيضاً **(لأن**(٣١) **الشرط قد يقال لأمر خارج يتوقّف عليه الشيء ولا يترتب عليه كالوضوء. وقد يقال للمعلّق به، وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف عليه. والشرط بالمعنى الأول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني)** أي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الأول كالوضوء شرط لصحة الصلاة فإنه ينتفي صحة الصلاة عند انتفاء الوضوء. وليس المراد أن انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لا شك أن عدم صحة الصلاة عند عدم الوضوء عدم أصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالّاً على عدم صحة الصلاة، وأما الشرط بالمعنى الثاني فإنه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فإن المشروط يمكن أن يوجد بدون الشرط نحو إن دخلت الدار فأنت طالق. فعند انتفاء الدخول يمكن أن يقع الطلاق بسبب آخر **(فقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ﴾** [النِّساء: الآية ٢٥] **الآية، يوجب عدم جواز نكاح الأمة عند طول الحرة عنده. ويجوز عندنا)** قال الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن

---

(٢٨) **قوله: عملاً بشرطيته:** فإن شرط الشيء ما يتوقّف عليه تحققه ولا يكون داخلاً في ذلك الشيء ولا مؤثِّراً فيه فبالضرورة ينتفي بانتفاءه.ل.

(٢٩) **قوله: بعين ما ذكرنا إلخ:** أي بناء على عدم علة الحكم، لا بناء على أن عدم الشرط علة لعدم الحكم. ل.

(٣٠) **قوله: وما ذكرنا من ثمرة الخلاف إلخ:** يعني لو قال: «إن كانت الإبل معلوفةً فلا تؤدِّ زكاتها» لا يجب بذلك الزكاة في السائمة خلافاً له، وأيضاً الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لأنه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز.ل.

(٣١) **قوله: لأن الشرط إلخ:** جواب عن الاستدلال المذكور.

يَنكِحَ[٣٢] ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [النِّساء: الآية ٢٥] علق جواز نكاح الأمة بعدم القدرة على نكاح الحرة، فإن كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الأمة عنده فيصير مفهوم هذه الأية مخصصاً[٣٣] عنده لقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النِّساء: الآية ٢٤]. وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصاً ولا ناسخاً لتلك الآية، فيثبت الجواز بتلك الآية (**وهذا**[٣٤] **بناء**) أي هذا الخلاف مبني (**على أنَّ الشافعي رحمه الله اعتبر المشروط بدون الشرط فإنه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده**) أي الحكم (**بتقدير معيّن وأعدمه**) أي الحكم (**على غيره فيكون له**) أي للتعليق (**تأثير**[٣٥] **في العدم**) أي عدم الحكم (**ونحن نعتبره معه**) أي نعتبر المشروط مع الشرط (**فإن الشرط والجزاء كلام واحد أوجب الحكم على تقدير واحد**[٣٦] **وهو ساكت عن غيره. فالمشروط بدون الشرط مثل أنت في أنت طالق**)

---

(٣٢) **قوله: قوله تعالى**: ﴿أَن يَنكِحَ﴾ [النِّساء: الآية ٢٥] **الآية**: أي لأجل زيادة مهرِهن ونفقتِهن في معاشِهن فلينكح مملوكة من مملوكات أيمانكم أي أيمان إخوانكم. ن.

(٣٣) **قوله: مخصِّصاً عنده**: إنما قيّدَه بقوله: «عنده» أي عند الشافعي ـ عليه رحمة الباري ـ لأن المنفصل المتراخي مخصِّص أيضاً عنده، وعندنا هو نسخ، والتراخي هٰهنا ظاهر. ش.

(٣٤) **قوله: وهذا بناءً إلخ**: التحقيق في الجملة الشرطية عند أهل العربية أن الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال، وعند أهل النظر مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دالّ على ربط شيء بشيء وثبوته له على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء، وكل من الشرط والجزاء جزءٌ من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر، فمال الشافعي ـ عليه رحمة الباري ـ إلى الأول ومال أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ إلى الثاني. ل.

(٣٥) **قوله: للتعلق تأثير في العدم**: لذا صار عند الشافعي رحمه الله تعالى كل من الثبوت والانتفاء حكماً شرعياً ثابتاً باللفظ منطوقاً ومفهوماً. ل.

(٣٦) **قوله: على تقدير واحد**: أي على تقدير وجود الشرط، وهو ساكت عن النفي والإثبات على تقدير عدمه فصار الحكم عدماً أصلياً.

أي المشروط وهو أنت طالق في قولنا أنت طالق إن دخلت الدار، إذا أخذ مجرّداً عن الشرط فهو بمنزلة أنت في أنت طالق لأنه ليس بكلام، بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد. فلا يكون موجباً للحكم على جميع التقادير كما زعم **(فعلى هذا)** أي على هذا الأصل، وهو أنه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط **(المعلق بالشرط نحو**(٣٧) **إن دخلت الدار فأنت طالق انعقد سبباً عنده. لكن التعليق أخّر الحكم إلى زمان وجود الشرط)** أي وعلى ما ذكرنا من أنّ المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير. والتعليق قيد الحكم بتقدير معيّن وأعدم الحكم على غيره من التقادير. فصار أنت طالق سبباً للحكم ويكون تأثير التعليق في تأخير الحكم لا في منع السببية **(فأبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك)** هذا تفريع على أن المعلق انعقد سبباً عنده. فإن وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق، والمعلق انعقد سبباً عند الشافعي رحمه الله فإذا علّق(٣٨) الطلاق والعتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب. فيبطل التعليق(٣٩).

(وجوّز تعجيل النذر المعلّق فإن التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الأداء صحيح بالاتفاق) كتعجيل الزكاة قبل الحول إذا وجد السبب وهو النصاب(٤٠). فالنذر المعلق انعقد سبباً عنده، فيجوز التعجيل **(وكفارة اليمين إذا**

---

(٣٧) **قوله: نحو إن دخلتِ إلخ**: ففي هذا القول السبب هو: أنتِ طالق. والحُكم هو «وقوع الطلاق» والشرط هو «دخول الدار»، فعند الشافعي التعليق بالشرط أعني الدخول في الدار إنما عَمِلَ في منع الحكم دون السبب فإنه قد وُجد حساً. ن.

(٣٨) **قوله: فإذا علّق إلخ**: كما إذا قال لأجنبيةٍ: إن نكحتك فأنتِ طالق أو إن ملكتكِ فأنتِ حرة.

(٣٩) **قوله: فيبطل التعليق**: لأنه قد وجد السبب ولم يصادف المحل، لأن المخاطبة غير منكوحة وغير مملوكة، فيلغوا الكلام، فلا يقع الطلاقُ إن نكح القائل تلك المخاطبة.

(٤٠) **قوله: وهو النصاب**: فالنصاب في الزكاة سبب لنفس الوجوب، وحولان الحول سببُ وجوب الأداء، فيجوز تقديم الزكاة على الحول، وأما تقديمها على ملك النصاب، فلا يجوز، لأنه تقديم على السبب، وهو غير جائز اتفاقاً.

كانت[٤١] **مالية)** فإن الشافعي رحمه الله جوَّز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث، فإن اليمين سبب[٤٢] للكفارة عنده بناء على هذا الأصل. فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب، وإنما يثبت وجوب الأداء عند الشرط وهو الحنث **(لأن المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الأداء كما في الثمن بأن يثبت المال في الذمة مع أنه لا يجب أداءه. بخلاف البدني)** ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الأداء ثابت كما[٤٣] في الثمن فإن نفس الوجوب بالشراء، ووجوب الأداء بالمطالبة، فأما في البدنية فلا ينفك أحدهما عن الآخر. ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب أفاد صحة الأداء. وفي البدني لما[٤٤] لم يثبت لا يصحّ الأداء. وأما قوله: فلا ينفك أحدهما عن الآخر ففي فصل الأمر يأتي أنّ في العبادة البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب الأداء. **(وعندنا لا ينعقد**[٤٥] **سبباً إلَّا عند وجود الشرط لأنّ السبب**[٤٦] **ما يكون طريقاً إلى**

---

(٤١) **قوله: إذا كانت مالية:** كتحرير الرقبة، أو إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم.

(٤٢) **قوله: اليمين سبب للكفارة:** أي سبب لوجوب الكفارة، والحنث شرط وجوب الأداء عند الشافعي عليه رحمة الباري، وعندنا الحِنث سبب، واليمين شرط، فلا يجوز تقديم الكفارة على الحنث كما سيأتي من المصنف.

(٤٣) **قوله: وجوب الأداء ثابت كما في الثمن:** حيث يجوز الأداء قبل مطالبة البائع بالاتفاق.

(٤٤) **قوله: وفي البدني لما لم يثبت:** أي نفسُ الوجوب قبل وجود الشرط، بناء على أن وجوب الأداء لا يثبت قبل وجود الشرط إجماعاً، والوجوب في البدني إما عينُ وجوب الأداء أو هما متلازمان، لا انفكاك بينهما، فتعجيله قبل وجود الشرط يكون تعجيلاً قبل الوجوب، فلا يصحُّ كما لا يصح الصلاة قبل الوقت.ل.

(٤٥) **قوله: وعندنا لا ينعقد سبباً إلخ:** أي المعلق بالشرط لا ينعقد سبباً للحكم، إلَّا عند وجود الشرط، فإذا علّق الطلاق بدخول الدار فكأنه لم يتكلَّم بقوله: أنت طالق، قبل دخول الدار، وحين يُوجد الشرط يوجد التكلم.

(٤٦) **قوله: لأن السبب إلخ:** أشار المصنف إلى بيان طريقين **أحدهما**: في المتن، **وثانيهما** في الشرح، **حاصل الأول**: أن التعليق مانع للمعلّق من الوصول إلى المحل،

الحكم. وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهّدنا من الأصل) وهو أنّا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجباً للوقوع لما ذكرنا أنّ الجزاء بمنزلة أنت في أنت طالق. فلا ينعقد سبباً للحكم بل إنما يصير سبباً عند وجود الشرط **(فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على أنّ اليمين انعقدت للبر. فكيف تكون سبباً للكفارة، بل سببها[٤٧] الحنث)** لما لم ينعقد سبباً عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة، فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لأن الملك متحقق عند وجود السبب قطعاً، ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لأن التعجيل قبل السبب لا يجوز بالإتفاق والسبب إنّما يصير سبباً عند وجود الشرط في باب النذر، والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فإن اليمين لم تنعقد سبباً للكفارة لأنها انعقدت للبرّ. والكفارة إنما تجب[٤٨] على تقدير الحنث، فلا تكون اليمين سبباً للكفارة، بل هي شرط لها. والحنث سبب **(وفرقه[٤٩] بين المالي والبدني غير صحيح، إذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى)** وإنما المقصود هو الأداء، فيصير كالبدنية **(وتبين[٥٠] الفرق)** أي

والأسباب الشرعية لا تصير أسباباً قبل الوصول إلى المَحالّ، كبيع الحر لا يكون علّة للملك، لعدم الوصول إلى المحل، **وحاصل الثاني**: أن المعلّق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب، وجزء السبب لا يكون سبباً.ل.

(٤٧) قوله: سببها الحنث: واليمين شرط لها.

(٤٨) قوله: والكفارة إنما تجب إلخ: فيصح أن يقال: إن عدم الحكم عندنا ليس لعدم الشرط، بل لعدم السبب، فلا يكون عدماً شرعياً، بل عدماً أصلياً، لا يعدّي إلى غيره بالقياس.

(٤٩) قوله: وفَرقه بين المالي والبدني إلخ: أي فرق الشافعي ـ رحمه الله ـ بين الحقوق المالية والبدنية بأنه ينفصل في المالية نفسُ الوجوب عن وجوب الأداء، فينعقد السبب بخلاف البدنية باطلٌ، لأن نفس المال لا يكون مقصوداً في حقوق الله تعالى المتعلّقة بالمال كالزكاة والكفارة وغيرها. وإنما المقصود أداؤهُ كما أنّ المقصود في البدنية أيضاً هو أداء الفعل، فهما سِيّانِ، فلا يجوز تقديم الكفارة المالية على الحنث كما لا يجوز في البدنية.

(٥٠) قوله: وتبين الفرق إلخ: لما جَعَلَ الشافعي التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل، وشَرِط الخيار في أنه لا يمنع السبب عن الانعقاد، وإنما يؤخر الحكم فقط، أشارَ إلى

على مذهبنا **(بين الشرط وبين الأجل وشرط الخيار، فإن هذين دخلا على الحكم. أما الأجل فظاهر)** فإنه داخل على الثمن لا على[٥١] البيع **(وأما خيار الشرط فلأنّ البيع لا يحتمل الخطر، وإنما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب أسهل من دخوله عليهما، فأما الطلاق والعتاق فيحتملان[٥٢] الخطر)** أي الشرط. والبيع لا يحتمله لأنه يصير بالشرط قماراً. فشرط الخيار شرع مع المنافي، فإن كان الشرط داخلاً على السبب يكون داخلاً على السبب والحكم معاً[٥٣] فدخوله على الحكم فقط أسهل[٥٤] من دخوله عليهما. فأما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط، والأصل أن يدخل التعليق في السبب كي لا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع.

الباب الثاني[١]: في إفادته الحكم الشرعي

أي إفادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما

(اللفظ المفيد له إما خبر إن احتمل الصدق والكذب من حيث هو) أي مع

الفرق بأن التأكيل إنما دخل على الثمن وشرطُ الخيار دخل على الحكم فقط، فلا يمكن أن يُجعل التعليق بمنزلتهما.

(٥١) قوله: لا على البيع: فيفيد تأخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد، والملك عن الثبوت. ل.

(٥٢) قوله: فيحتملان الخطر: لأنهما من الإسقاطات دون الإثباتات، فيحتملان الشرط فيعمل بالأصل وهو أن يدخل التعليق على السبب. ل.

(٥٣) قوله: معاً: لأن دخوله في السبب يستلزم الدخول في الحكم دون العكس. عناية.

(٥٤) قوله: أسهلُ من إلخ: لأن شرط الخيار ثَبَتَ على خلاف القياس، لضرورة دفع الغبن استحساناً بالنص، والضرورة تندفع بدخوله في مجرّد الحكم، بأن ينعقد السبب ويتأخّر الحكم لحصول المقصود بذلك. ل.

الباب الثاني

(١) قوله: الباب الثاني: أي من البابين الذين أورد فيهما أبحاث الكتاب، في المباحث المتعلّقة بإفادة اللفظ الحكم الشرعي إلخ. ل.

قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق **(أو إنشاء)** إن لم يحتمل. **(وإخبار الشرع[٢] كقوله تعالى:** ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٣٣] **آكد)** أي من الإنشاء **(لأنه أدلّ على الوجود)** اعلم أن إخبار الشارع يراد به الأمر مجازاً، وإنما عدل عن الأمر إلى الإخبار لأن المخبر به إن لم يوجد في الإخبار يلزم كذب الشارع. والمأمور به إن لم يوجد في الأمر لا يلزم ذلك، فإذا أريد المبالغة في وجود المأمور به عدل إلى لفظ الإخبار مجازاً **(وأما الإنشاء فالمعتبر من أقسامه هنا الأمر والنهي[٣]**.

(فالأمر قول القائل استعلاء: افعل. والنهي قوله استعلاء: لا تفعل. والأمر[٤] حقيقة في هذا القول اتفاقاً. مجاز في الفعل عند الجمهور، وعند البعض حقيقة[٥] فما يدل على[٦] أنه) أي على أن الأمر **(للإيجاب يدل على إيجاب فعل**

---

(٢) **قوله: وإخبار الشرع**: لمّا كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم أو نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع إن كان هو الحكم الشرعي مثل ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٨٣] و﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: الآية ٢٧٥] فلا يخفى أنه يفيد ثبوتَ الحكم الشرعي من غير أن يُجعل مجازاً عن الإنشاء، وإن لم يكن كذلك فوجه إفادته الحكم الشرعي أن يجعل الإثبات مجازاً عن الأمر والنفي مجازاً عن النهي، فيفيد الحكم الشرعي بأبلغ وجهٍ، ولذا قال المصنف: «وإخبار الشرع آكد من الإنشاء» أي في إيجاب المأمور به. ل.

(٣) **قوله: الأمر والنهي**: إذ بهما يثبت أكثر الأحكام، وعليهما مدار الإسلام، وهما من قبيل الخاص من قسم الصيغة واللغة.

(٤) **قوله: والأمر إلخ**: أي لفظ الأمر المؤلفِ من (أ) (م) (ر). ولمّا أراد المصنف بلفظ الأمر الاسم دون المسمى أعاد صريح اللفظ دون الكناية.

(٥) **قوله: عند البعض حقيقة**: فيكون الأمر مشتركاً بين القول المخصوص والفعل.

(٦) **قوله: فما يدل على إلخ**: إذا كان الأمر حقيقة في الفعل أيضاً فالدلالة الدالّة على كون الأمر للإيجاب، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ﴾ [الأحزاب: الآية ٣٦] الآية تدلّ على أنّ فعل النبي عليه الصلاة والسلام أيضاً يدل على الإيجاب، ضرورة أنه أمرٌ وكل أمر للإيجاب. ل.

الرسول عليه السلام لأن فعله أمر حقيقة. وكل أمر للإيجاب احتجوا(٧) **على الأصل)** وهو أنّ الأمر حقيقة في الفعل **(بقوله تعالى:** ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾ [هُود: الآية ٩٧] **أي فعله**(٨) **وعلى الفرع)** وهو أنّ فعله عليه السلام للإيجاب بقوله عليه السلام: **(صلُّوا**(٩) **كما رأيتموني أصلِّي. قلنا: ليس حقيقة في الفعل لأن الاشتراك خلاف الأصل، ولأنه إذا فعل ولم يقل افعل يصح نفيه)** أي نفي الأمر، أي يصح لغةً وعرفاً أن يقال إنه لم يأمر. ومن هذا الدليل ظهر أنّ الأمر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر.

لكن لم يثبت بهذا الدليل أن الأمر الذي هو اسم ليس حقيقة في الفعل الذي هو بمعنى الشأن **(وتسميته أمراً مجاز إذ الفعل يجب به)** قوله: إذ الفعل إلخ، بيان لعلاقة المجاز(١٠) بين الفعل والأمر **(سلمنا أنه حقيقة فيه)** أي في الفعل **(لكن الدلائل تدلّ على أنّ القول للإيجاب لا الفعل)** أي الدلائل التي تدلّ على أن الأمر للإيجاب تدلّ على أن الأمر القولي للإيجاب لا الفعلي. فإن تلك الدلائل غير قوله تعالى: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ﴾ [النُّور: الآية ٦٣] يراد بها الأمر القولي، ولا يمكن حملها على الفعلي وسيأتي. وأما قوله: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ﴾ [النُّور: الآية ٦٣] فالضمير في أمره إن كان راجعاً إلى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل، وإن كان راجعاً إلى الرسول فالقول مراد إجماعاً. فلا يحمل على الفعل لأن المشترك لا يراد به أكثر من معنى واحد على أنّا لا

---

(٧) **قوله: احتجُّوا على الأصل:** حاصلُ ما قال المصنف: أن المخالفين لهم مقامان، **أحدهما** الأصل وهو أن الفعل أمر، **والثاني** متفرّع عليه، وهو أن فعل النبي عليه الصلاة والسلام للإيجاب، فاحتجُّوا على الأصل بقوله تعالى إلخ، واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام إلخ.

(٨) **قوله: أي فعله:** وجه الاحتجاج أن القول لا يوصف بـ«الرشيد» وإنما يوصف بـ«السديد».

(٩) **قوله: صلُّوا كما، الحديث:** قاله حين شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاها مُرتبّة، فثبت بهذا النص أن فعله واجب الاتباع، وهو معنى كونه للإيجاب كما يثبت بقوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ [النِّساء: الآية ٥٩] أن قوله مُوجِبٌ.ل.

(١٠) **قوله: لعلاقة المجاز:** هي إطلاق اسم السبب على المُسبّب.

نحتاج[١١] إلى إقامة الدليل على أن الفعل غير مراد، بل هو محتاج إلى إقامة الدليل على أن المراد الفعل، ونحن في صدد المنع، فصحّ ما قلنا إن الدلائل الدالّة على أن الأمر للإيجاب لا تدلّ على أن الفعل للإيجاب **(واللفظ)**[١٢] أي الأمر القولي **(كاف للمقصود)** وهو الإيجاب **(والترادف خلاف الأصل. وإيجاب فعله عليه السلام استفيد من قوله: صلُّوا**[١٣]**، على أنه أنكر على الأصحاب صوم الوصال**[١٤] **وخلع النعال**[١٥] **مع أنه فعل)**.

(وموجبه[١٦] **التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لأنه استعمل في معان مختلفة، وهي ستة عشر)** أ ـ الإيجاب، كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعَام: الآية ٧٢]، ب ـ الندب، كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النُّور: الآية ٣٣]، ج ـ

---

(١١) **قوله: على أنَّا لا نحتاج إلخ**: لما كان من مذهب الخصم عموم المشترك أعرض عن الاستدلال إلى المنع. ل.

(١٢) **قوله: واللفظ كاف للمقصود إلخ**: لأن تعدُّد الدال كالقولي والفعلي مع اتحاد المدلول كالوجوب خلاف الأصل، لحصول المقصود بواحد. ولذا قال: الترادف خلاف الأصل.

(١٣) **قوله: صلُّوا**: وهو صيغة الأمر لا من نفس الفعل، والأقرب أن يقال: وجوب الاتباع في الصلاة ثبت بهذا الحديث، لا بالفعل، فالموجب هو القول لا غير. ل.

(١٤) **قوله: صوم الوصال**: روي «أنه ﷺ واصل فواصل أصحابه، فأنكرَ عليهم ونهاهم عن صوم الوصال وقال: أيُّكم مثلي يُطعمني ربي ويسقيني».

(١٥) **قوله: خَلْع النِّعال**: روي أنه عليه السلام كان يصلِّي بأصحابه إذا خلع نعليه فخلعوا نعالهم، فلما قضى صلاته قال: ما حملكم على إلقائكم نعالكم؟ قالوا: رأيناك ألقيتَ نعليك، قال: إن جبرائيل عليه السلام أخبرني أن فيهما قذراً» أخرجه أبو داود عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه». وفي رواية ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: «فلا تخلعوا نعالكم» رواه الطحاوي.

(١٦) **قوله: وموجبه التوقف إلخ**: لمّا فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الأمر، شَرَعَ في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسمّاه، أعني لصيغة «إفعل» وقد اختلفوا في ذلك، فذهب ابن سريج من أصحاب الشافعي إلى أن موجب الأمر التوقف بمعنى أن الأمر إذا استعمل فالأثر الثابت به أن يتوقف فيه، حتى يتبيَّن المراد بدليل.

التأديب[١٧]، كقوله عليه السلام: «كل ما يليك»، **د** ـ الإرشاد، كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: الآية ٢٨٢]، **هـ** ـ الإباحة نحو: ﴿كُلُواْ﴾ [البَقَرَة: الآية ٥٧]، **و** ـ التهديد[١٨] نحو: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾ [فُصّلَت: الآية ٤٠]، **ز** ـ الامتنان، نحو: ﴿كُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [الأنعَام: الآية ١٤٢]، **ح** ـ الإكرام، نحو: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ﴾ [الحِجر: الآية ٤٦]، **ط** ـ التعجيز، نحو: ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٣]، **ي** ـ التسخير، نحو: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً﴾ [البَقَرَة: الآية ٦٥]، **يا** ـ الإهانة، نحو: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدّخَان: الآية ٤٩]، **يب** ـ التسوية، نحو: ﴿فَٱصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ﴾ [الطور: الآية ١٦]، **يج** ـ الدعاء، نحو: اللهم اغفر لي، **يد** ـ التمني، نحو: ألا أيُّها اللَّيلُ[١٩] الطَّوِيلُ ألَا انْجَلِي[٢٠]، **يه** ـ الاحتقار، نحو: ﴿أَلْقُواْ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ [يُونس: الآية ٨٠]، **يو** ـ التكوين[٢١]، نحو: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [الأنعَام: الآية ٧٣].

(قلنا: لو وجب التوقف[٢٢] هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان) وهي

---

(١٧) **قوله: التأديب**: هو قريب من الندب لثواب الآخرة: «التأديب» لتهذيب الأخلاق وإصلاح العادات، وكذا «الإرشاد» قريب منه، إلَّا أنه يتعلق بالمصالح الدنيوية.

(١٨) **قوله: التهديد**: هو التخويف، ويقرب من الإنذار، فإنه إبلاغ مع تخويف.

(١٩) **قوله: نحو: ألا أيها الليل إلخ**: آخره: بصبح وما الإصباح منك بأمثل.

(٢٠) **قوله: ألا انجلي**: جعله للتمني لأنه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاؤها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها.

(٢١) **قوله: التكوين**: فهذه ستة عشر معنى، واتفق الأصوليون على أن صيغة «افعل» ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه، لأن معنى التسخير والتعجيز والتسوية مثلاً غير مستفاد من مجرّد الصيغة، بل إنما يُفهم ذلك من القرائن، إنما الذي وقع الخلاف فيه أمور أربعة: الوجوب، والندب، والإباحة، والتهديد.ك.

(٢٢) **قوله: قلنا لو وجب التوقف إلخ**: حاصل الردّ: أنه لا وجه للقول بالتوقف في الأمر، لمجرد أنه يُستعمل لمعان عديدة، كما هو مدعى ابن سريج وغيره لأنه لو وجب فيه التوقف لذلك لوجب في النهي أيضاً لأنه أيضاً مستعمل لمعانٍ مع أنه لم يقل به أحد.

التحريم كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٣٠]. والكراهية كالنهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة، والتنزيه نحو: ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ﴾ [المدَّثر: الآية ٦]. والتحقير نحو: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ﴾ [طٰه: الآية ١٣١]، وبيان العاقبة نحو: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَۚ﴾ [إبراهيم: الآية ٤٢]. واليأس نحو: ولا تعتذروا. والإرشاد نحو: ﴿لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ﴾ [المَائدة: الآية ١٠١]، والشفقة نحو: النهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد **(ولأن النهي أمر بالانتهاء)**[٢٣] عطف على قوله[٢٤] لاستعماله في معان **(فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل)** لأنه يصير موجبهما التوقف. والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة **(وهذا احتمال**[٢٥] **يبطل الحقائق)** يمكن أن يراد به ها هنا حقائق الأشياء، فإنه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز أن لا يكون زيد زيداً، بل عَدِمَ الشخص الأول وخُلِق مكانه شخص آخر. وهو عين مذهب السوفسطائية النافين

---

(٢٣) قوله: ولأنّ النهي أمرٌ بالانتهاء إلخ: يعني أن النهي صورة إنما هو أمر بالانتهاء معنى، فإذا قيل: لا تشرب الخمر، فمعناه: اِنْتهِ عن شُرب الخمر فيكون حكمه أيضاً حكم الأمر فيلزم أن لا يفترق افعلُ ولا تفعلُ وهو بديهي البطلان لغة وعرفاً وشرعاً.

(٢٤) قوله: عطف على إلخ: حاصل الردِّ: كما أوضحه بعضُ المحققين: أن الشرطية المذكورة وهو قول المصنف: «لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي»، قياس استثنائي يُستثنى منه نقيض التالي، وقوله: «لاستعماله في معان إلخ» بيان أول للملازمة، وقوله: «ولأن النهي إلخ» بيان ثانٍ لها، وقوله: «فلا يبقى الفرق بين افعلُ ولا تفعلُ إلخ» بيان لبطلان التالي، فكأنه قال: لا وجه للقول بالتوقف في الأمر لمجرد استعماله لمعان، لأن التوقف لو وجب فيه لذلك لوجب في النهي أيضاً بعين ذلك الوجه، والتالي باطل فكذا المقدّم وهو القول بالتوقف، أما الملازمة فلوجهين، **الأول** أنّ علة التوقف في الأمر لو كان استعماله في معانٍ فهي بعينها موجودة في النهي، **والثاني** أن النهي معنى أمرٌ بالانتهاء فحكمه يكون حكم الأمر لأن العبرة للمعنى لا للصورة، وأما بطلان التالي فلاستلزامه أن لا يبقى الفرق بين افعلُ ولا تفعلُ، وبطلانه لا يخفى على من له أدنى فطانة.

(٢٥) قوله: هذا احتمال إلخ: أي اعتباره، أو التوقف بسببه يبطّل الحقائق.

حقائق الأشياء. ويمكن أن يراد حقائق الألفاظ إذ ما من لفظ إلَّا وله احتمال قريب أو بعيد من نسخ أو خصوص أو اشتراك أو مجاز. فإن اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل دلالات الألفاظ على المعاني الموضوعة لها.

(وأيضاً لم ندع أنه محكم. وعند العامة[٢٦] **موجبه واحد إذ الاشتراك خلاف الأصل، وهو الإباحة عند بعضهم إذ هي الأدنى. والندب عند بعضهم إذ لا بد من ترجيح جانب الوجود، وأدناه الندب، والوجوب عند أكثرهم لقوله تعالى:** ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النُّور: الآية ٦٣]) يفهم من هذا الكلام[٢٧] خوف إصابة الفتنة أو العذاب بمخالفة الأمر إذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير. فيكون المأمور به واجباً إذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة والعذاب (**و**﴿أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾[٢٨] [الأحزاب: الآية ٣٦]) قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: الآية ٣٦].

والقضاء ـ والله أعلم ـ بمعنى الحكم، وأمراً مصدر من غير لفظه أو حال أو تمييز ولا يمكن أن يكون المراد من القضاء ما هو المراد من قوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ [فُصِّلَت: الآية ١٢]، لأن عطف الرسول على الله تعالى يمنع ذلك. فتعيّن أن المراد الحكم، والمراد من الأمر القول لا الفعل لأنه إن أُريد الفعل فإما أن يراد فعل القاضي أو المقضي عليه. والأول لا يليق لأن الله تعالى إذا فعل فعلاً فلا معنى لنفي الخيرة. وإن أُريد فعل المقضي عليه فالمراد إذا قضى بأمر، فالأصل عدم تقدير الباء، وأيضاً يكون المعنى إذا حكم بفعل لا تكون لهم الخيرة

---

(٢٦) **قوله: وعند العامة موجبه واحدٌ إلخ**: أي عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين، قالوا: إن الأمر حقيقة في واحد من هذه المعاني عيناً من غير اشتراك ولا إجمال، لأن الغرض من وضع الكلام هو الإفهام، والاشتراك مخلّ به فلا يرتكب إلَّا عند قيام الدليل، إلا أنهم اختلفوا في تعيينه، فذهب البعض إلى الإباحة والبعض إلى الندب وذهب الجمهور إلى الوجوب.

(٢٧) **قوله: يُفهم من هذا الكلام إلخ**: لأنه لا نزاع في وجوب الحذر بقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ﴾ [النُّور: الآية ٦٣] الآية، فإن هذا الأمر للوجوب بالاتفاق. ل.

(٢٨) **قوله: الخيرة**: أي لا يكون لهم الاختيار إن شاؤوا قَبِلوا الأمرَ وإن شاؤوا لم يقبلوا.

والحكم بفعل مطلقاً لا يوجب نفي الخيرة إذ يمكن[٢٩] أن يكون الحكم بإباحة فعل أو ندبه. وإن[٣٠] أوجب ذلك فهو المدّعى. فعلم أن المراد بالأمر ما ذكرنا لا الفعل (و﴿مَا مَنَعَكَ[٣١] أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: الآية ١٢]) فالذم على تركه يوجب الوجوب (﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: الآية ٤٠] **وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الإيجاد)** وذهب الشيخ الإمام أبو منصور رحمه الله إلى أنّ هذا مجاز عن سرعة الإيجاد.

والمراد بالقول التمثيل[٣٢] لا حقيقة القول. وذهب فخر الإسلام رحمه الله إلى أن حقيقة الكلام مراده بأن أجرى الله تعالى سنّته في تكوين الأشياء أن يكون بهذه الكلمة. لكن المراد هو الكلام النفسي المنزّه عن الحروف والأصوات. وعلى المذهبين يكون الوجود مراداً من هذا الأمر. أما على المذهب الثاني فظاهر[٣٣]، وأما على الأول فإنه جعل الأمر قرينة للإيجاد ومثل سرعة الإيجاد

---

(٢٩) قوله: إذ لم يمكن إلخ: فلا يصح نفي الخيرة على الإطلاق.

(٣٠) قوله: وإن أوجب ذلك إلخ: يعني لو سلّم الخصم أنّ الحكم بفعل يكون موجباً بنفي الخَيَرة، فقد ثبت المطلوب.

(٣١) قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ﴾ [الأعراف: الآية ١٢] **الآية**: خطاباً لإبليس اللعين، أي: ما منعك من السجود على زيادة «لا» أو «ما دعاك إلى ترك السجود» مجازاً، لأن المانع من الشيء داع إلى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والإنكار والاعتراض. ل.

(٣٢) قوله: والمراد بالقول التمثيل: أي تمثيل للغائب، أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد، أعني أمر المُطاع للمطيع في حصول المأمور به، فليس هٰهنا قول ولا كلام، وإنما وجود الأشياء بالخلق والتكوين. ل.

(٣٣) قوله: أما على المذهب الثاني فظاهر: معناه نقول له: احدث فيحدث أي كلما وجد الأمر بالوجود تحقق الوجود عقيبه، وأما على الأول، فلأنه جعل الأمر قرينة الإيجاد أي نظيره الواقع موقعه النازل منزلته، حيث مُثِّل سرعة الإيجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتّب وجوده المأمور به عليه، فلو لم يكن الوجود مقصوداً لأمر «كن» لما صحّ هذا التمثيل لعدم الجامع وعدم العلاقة بينهما.

بالتكلم بهذا الأمر وترتب وجود المأمور به عليه، ولولا أنَّ الوجود مقصود من الأمر لما صح هذا التمثيل **(فيكون الوجود مراداً بهذا الأمر)** أي أراد الله تعالى أنه كلما وجد الأمر يوجد المأمور به **(فكذا في كل أمر من الله تعالى لأن معناه كن فاعلاً لهذا الفعل)** أي يكون الوجود مراداً في كل أمر من الله تعالى لأن كل أمر فإن معناه كن فاعلاً لهذا الفعل، فقوله: صلِّ، أي كن فاعلاً للصلاة. وزكِّ: أي كن فاعلاً للزكاة. فثبت أن كل أمرٍ أمرٌ بالكون، فيجب أن يتكوَّن ذلك الفعل **(إلَّا أنَّ هذا)** أي كون الوجود مراداً من كل أمر **(يعدم الاختيار فلم يثبت الوجود، ويثبت الوجوب لأنه مفضٍ إلى الوجود، وغيرها من النصوص)** كقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ[٣٤] أَمْرِى﴾ [الكهف: الآية ٨٢]. وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ[٣٥] لَهُمُ ٱرْكَعُواْ لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المُرسَلات: الآية ٤٨] **(وللعرف)**[٣٦] فإن كل من يريد طلب الفعل جزماً يطلب بهذا اللفظ.

(مسألة: وكذا[٣٧] بعد الحظر لما قلنا: وقيل للندب كما في ﴿وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجُمُعَة: الآية ١٠] **أي اطلبوا الرزق. وقيل للإباحة كما في** ﴿فَٱصْطَادُواْ﴾ [المَائدة: الآية ٢]**. قلنا: يثبت ذلك بالقرينة)** أي الندب والإباحة في الآيتين ثبتا بالقرينة. فإن الابتغاء والاصطياد إنما أمر بهما لحق العباد ومنفعتهم، فلا ينبغي أن يثبتا على وجه تنقلب المنفعة مضرّة بأن يجب عليهم.

---

(٣٤) قوله: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ [طه: الآية ٩٢] الآية: أي أتركتَ موجبه، دلّ على أن تارك المأمور به عاصٍ وكل عاص يلحقه الوعيد بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [النِّساء: الآية ١٤] الآية، والوعيد على الترك دليل الوجوب. ل.

(٣٥) قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ﴾ [المرسلات: الآية ٤٨] الآية: ذَمَّهم على مخالفة الأمر المطلق، وهو معنى الوجوب. ل.

(٣٦) قوله: وللعرف إلخ: بيان لدلالة الإجماع، حاصله أن موجب الأمر المطلق هو الوجوب، لأن أهل اللغة والعرف متفقون على أنّ من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه، يطلبه بمثل صيغة «افعلْ»، وأيضاً لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الأمر على الوجوب من غير نكير. ل.

(٣٧) قوله: وكذا بعد الحظر: أي موجب الأمر الوجوب وإن كان بعد الحظر.

(**مسألة: وإذا أُريد به الإباحة أو الندب، فاستعارة**[٣٨] **عند البعض والجامع جواز الفعل لا إطلاق اسم الكل على البعض لأن**[٣٩] **الإباحة مبائنة للوجوب لا جزؤه**) اعلم أنَّ الأمر إذا كان حقيقة في الوجوب فإذا أريد به الإباحة والندب يكون بطريق المجاز لا محالة لأنه أريد به غير ما وضع له. وقد ذكر فخر الإسلام رحمة الله تعالى عليه في هذه المسألة اختلافاً فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة فيهما. وقد اختار فخر الإسلام هذا[٤٠] وتأويله أنَّ المجاز في اصطلاحه لفظ أُريد به معنى خارج عن الموضوع له. أما إذا أُريد به جزء الموضوع له فإنه لا يسميه مجازاً بل يسميه حقيقة قاصرة. والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع: إنّ معنى الإباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كأنه قاصر لا مغاير. وأما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ أريد به غير ما وضع له سواء كان جزؤه أو معنى خارجاً عنه، وهذا التعريف صحيح عند فخر الإسلام لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم إطلاق الغير على الجزء، فإن الجزء عنده ليس عيناً ولا غيراً على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام. فحاصل الخلاف في هذه المسألة أن إطلاق الأمر على الإباحة أو الندب هو بطريق[٤١] إطلاق اسم الكل على الجزء أم بطريق[٤٢] الاستعارة ومعنى الاستعارة أن تكون علاقة المجاز وصفاً[٤٣] بيِّناً

---

(٣٨) **قوله: فاستعارة عند البعض**: بجامع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل، إلا أنه في الوجوب مع امتناع الترك، وفيهما مع جواز الترك وعلى التساوي في الإباحة وعلى رجحان الفعل في الندب. ل.

(٣٩) **قوله: لأن الإباحة مباينة للوجوب إلخ**: وجه المباينة أن كلاً من الندب والإباحة مقيّد بجواز الترك، فلا يجتمع مع الوجوب المقيّد بامتناع الترك.

(٤٠) **قوله: اختار فخر الإسلام هذا**: أي كونه حقيقة في الإباحة والندب، وسيأتي أنه حقيقة قاصرة.

(٤١) **قوله: بطريق إطلاق إلخ**: وهو حقيقة قاصرة.

(٤٢) **قوله: أم بطريق الاستعارة إلخ**: وهو مجاز.

(٤٣) **قوله: وصفاً بيِّناً**: قد عرفتَ في بحث الاستعارة أنه لا يُستعار الأسد للرجل إلَّا بالوصف البيِّن، وهو الشجاعة دون الحُمِي وغيرها من أوصاف الأسد.

مشتركاً بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الإنسان الشجاع والأسد **(والأصح**[٤٤] **الثاني)** وهو إطلاق اسم الكل على الجزء لأنَّا سلّمنا أن الإباحة مباينة للوجوب فإن معنى الإباحة جواز الفعل مع جواز الترك، ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا إن الأمر للإباحة هو أن الأمر يدلّ على جزء واحد من الإباحة وهو جواز الفعل فقط لا أنه يدلّ على كلا جزأيه لأن الأمر لا دلالة له على جواز الترك أصلا بل إنما يثبت جواز الترك بناء على أن هذا الأمر لا يدلّ على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الأصل لا بلفظ الأمر فجواز الفعل الذي يثبت بالأمر جزء للوجوب فيكون إطلاق لفظ الكل على الجزء، وهذا معنى قوله: **(لأن**[٤٥] **الأمر دال على جواز الفعل الذي هو جزؤهما)** أي: الإباحة والوجوب **(لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت ذا لعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب وهذا بحث دقيق ما مسّه إلّا خاطري هذا إذا استعمل وأريد به الإباحة أو الندب، أمّا إذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب أو الإباحة)** عند الشافعي رحمه الله تعالى فلا يكون مجازاً لأن هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد) لأنه أُريد بالأمر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا يكون مجازاً. فإنك إذا

---

(٤٤) قوله: والأصح الثاني: هذا ما اختاره المصنف تبعاً لفخر الإسلام.

(٤٥) قوله: لأن الأمر دالّ على جواز الفعل إلخ: حاصله: أنه ليس معنى كون الأمر للندب أو الإباحة أنه يدلّ على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحاً أو متساوياً، حتى يكون المجموع مدلول اللفظ، بل معناه أنه يدل على الجزء الأول من الندب أو الإباحة، أعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك أو امتناعه، وإنما يثبت الجواز بحكم الأصل، ولا خفاء في أنّ مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك، فيكون استعمال صيغة الأمر في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء. ل.

أطلقت الإنسان وأردت به الحيوان الناطق فإن دلالة اللفظ على كل واحد من الأجزاء ليس بمجازٍ. بل إنما يكون مجازاً إذا أطلقت الإنسان وأردت به الحيوان فقط أو الناطق فقط. وإنما قلنا على مذهب الشافعي رحمه الله لأنه على مذهبنا إذا نسخ الوجوب لا يبقى[٤٦] الإباحة التي لا تثبت في ضمن الوجوب كما أنّ قطع الثوب كان واجباً بالأمر إذا أصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب فإنه لم يبق القطع مستحباً ولا مباحاً.

(فصل الأمر[١] المطلق عند البعض يوجب العموم[٢] والتكرار لأن اضرب مختصر من أطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم. ولسؤال السائل في الحج ألعامنا هذا أم للأبد) سأل أقرع بن حابس في الحج ألعامنا هذا أم للأبد ففهم أن الأمر بالحج يوجب التكرار **(قلنا: اعتبره[٣] بسائر العبادات. وعند**

---

(٤٦) **قوله: لا يبقى الإباحة**: لأن الوجوب مركب، ويرتفع المركب بارتفاع أحد جزئيه، كما يرتفع بارتفاع كليهما، فلم يبق الجواز الذي في ضمن الوجوب المعبّر بالجواز، لأنه ارتفع أيضاً، فلا يدل الأمر عليه، أو تقول: إن الوجوب معناه الجواز المقيّد مع امتناع الترك فإذا رفع ذلك الجواز المقيّد لم يبق الجواز سالماً، وهو جواز الفعل مع جواز الترك.

الأمر المطلق

(١) **قوله: الأمر المطلق**: المراد به هو الأمر المجرد عن قرينة التكرار والمرّة، سواء كان موقّتاً بوقت أو معلّقاً بشرط أو مخصوصاً بوصف أو مجرداً عن جميع ذلك، ففيه أربعة مذاهب.

(٢) **قوله: العموم والتكرار**: عموم الفعل شموله أفراده وتكراره وقوعه مرة بعد أخرى، يعني: أن العموم باعتبار الأفراد، والتكرار باعتبار الأزمان مثلاً عموم الطلاق أن يقع الكل وهو الثلاث دفعة واحدة والتكرار في طَلِّق أن يقع مرة بعد أخرى، كذا قال العلامة خسرو، وهذا هو المذهب الأول.

(٣) **قوله: اعتبره**: هذا رد على المذهب الأول حاصله: أنّ الأقرع بن حابس رضي الله تعالى عنه لم يفهم التكرار من الأمر، بل إنما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم حيث تكرّرت بتكرار الأسباب وهي الأوقات.

الشافعي رحمه الله يحتمله[٤] **لما قلنا**[٥] **غير أن المصدر نكرة في موضع الإثبات فتخصّ على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل**[٦] **التكرار إلّا أن يكون معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف كقوله تعالى:** ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: الآية ٦] **و**﴿أَقِمِ الصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: الآية ٧٨]. **قلنا: لزم لتجدد**[٧] **السبب لا لمطلق الأمر. وعند**[٨] **عامة علمائنا لا يحتملهما أصلا لأن المصدر فرد إنما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقّن أو مجموع**[٩] **الأفراد لأنه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت إلّا بالنية لا على العدد المحض)** أي لا يقع على العدد المحض **(ففي طلقي نفسك يوجب الثلاث على الأول**[١٠] **ويحتمل الاثنين والثلاث عند الشافعي رحمه الله وعندنا يقع على الواحد وتصح نية الثلاث لا الاثنين)** لأن الثلاث مجموع أفراد الطلاق فيكون واحداً اعتبارياً ولا تصح نية الاثنين لأن الاثنين عدد محض ولا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا

---

(٤) **قوله: يحتمله**: يعني أن الأمر لا يُوجب العموم والتكرار لكن يحتملهما بمعنى أنه لطلب الفعل مطلقاً سواء كان مرّة أو متكرراً، ووحَّد الضمير في قوله: «يحتمله» باعتبار أن المقصود من العموم والتكرار واحد.

(٥) **قوله: لِمَا قلنا**: أي لِمَا مرّ من سؤال الأقرع رضي الله تعالى عنه ومن كونه مختصراً من أطلبُ منك ضرباً، والنكرة في الإثبات تخصّ، لكن يحتمل أن يُقَدَّر المصدر معرفة بدلالة القرينة، فيفيد العموم. ل.

(٦) **قوله: لا يحتمل التكرار إلخ**: بيان للمذهب الثالث.

(٧) **قوله: قلنا: لزم لتجدد السبب**: يعني أن التكرار في أمثال هذه الأوامر إنما يلزم من تجدُّد السبب، وهو يقتضي تجدُّد المسبب لا لمطلق الأمر. ل.

(٨) **قوله: وعند عامة علمائنا إلخ**: أي الرابع من المذاهب الأربعة مذهبُ عامة العلماء الحنفية، وهو أن الأمر لا يحتمل العموم والتكرار، بل هو للخصوص والمرّة، سواء كان مطلقاً أو معلّقاً بشرط أو وصف، وإنما يُستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار بسبب مثلاً. ل.

(٩) **قوله: أو مجموع الأفراد**: إشارة إلى أن الأمر بالفعل يقع على أقل جنسه ويحتمل كل الجنس.

(١٠) **قوله: على الأول**: أي على المذهب الأول.

هذه المسألة بياناً لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال: لا يحتمل التكرار إلّا أن يكون معلّقاً بشرط، فأوردت هذه المسألة وهي: إن دخلت الدار فطلقي نفسك، فعلى ذلك المذهب ينبغي أن يثبت التكرار. وإنما قلت: ينبغي لأنه لا رواية عن هؤلاء في هذه المسألة لكن بناء على أصلهم وهو أنه يوجب التكرار إذا كان معلّقاً بشرط يجب أن يثبت التكرار عندهم، وهذا ما قال في المتن (**وفي إن دخلت الدار فطلقي نفسك، ينبغي أن يثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا وقوله تعالى**: ﴿فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: الآية ٣٨] **لا يراد به كل الأفراد. إجماعاً فيراد**[١١] **الواحد فلم يدلّ على اليسار**).

(**فصل: الإتيان بالمأمور به نوعان: أداء**) أي تسلم[١] عين الثابت بالأمر (**وقضاء**) أي تسليم مثل الواجب به. (**وقلنا: في الأول الثابت بالأمر ليشمل النفل**،

---

(١١) **قوله: فيراد الواحد إلخ**: تفريع على هذا الأصل، وهو أنّ اسم الجنس لا يحتمل العدد، وحاصله: أن المصدر الذي يدلّ عليه اسم الفاعل لا يحتمل بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الأمر، فمعنى السارق: الذي سرق سرقة واحدة، ولا يجوز أن يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات، ثم الواجب بسرقة واحدة قطعُ يد واحدة، وهي اليمنى بدليل الإجماع والسنَّة قولاً وفعلاً، وقراءة ابن مسعود أيمانهما، فلا يكون قطع اليسرى مراداً أصلاً، ولا يمكن تكرُّر الحكم بتكرُّر السبب لفوات المحل، وهو اليمين بخلاف تكرار الجَلْد بتكرُّر الزنا، فإن المحل باقٍ وهو البدن.

فصل
الإتيان بالمأمور به نوعان

(١) **قوله: تسلم عين إلخ**: أي الإتيان بعين ما ثبت بالأمر واجباً كان أو نفلاً، والقضاء هو الإتيان بمثل ما وجب بالأمر، والمراد بالثابت بالأمر ما عُلِم ثبوته بالأمر لا ما ثبت وجوبه بالأمر، والثابت بالأمر أعم من أن يكون ثبوته بصريح الأمر أو بما هو في معناه.

ويطلق كل[٢] منهما على الآخر مجازاً. والقضاء يجب بسبب[٣] جديد عند[٤] البعض لأن القربة عرفت قربة في وقتها فإذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل إلّا بنص. وعند[٥] عامة أصحابنا يجب بما أوجب الأداء لأنه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل[٦] من عنده يصرفه إلى ما عليه فما فات إلّا شرف الوقت وقد فات غير مضمون إلّا بالإثم إن كان عامداً لقوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: الآية ١٨٤]، **وقوله عليه السلام: «من نام عن صلاة» الحديث)** قال الله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: الآية ١٨٤]، وقال عليه السلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلّها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها» استدللنا بالآية والحديث على أن شرف الوقت غير مضمون أصلاً. إذا لم يكن عامداً في الترك، **(وإذا[٧] ثبت في الصوم والصلاة وهو معقول ثبت في**

---

(٢) **قوله: ويُطلق كل منها على الآخر إلخ:** أي من الأداء والقضاء على الآخر مجازاً شرعياً لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء إلى من يستحقه، وفي إسقاط الواجب كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ﴾ [الجُمُعَة: الآية ١٠]، وكقولك: «أدّيتُ الدين». ل.

(٣) **قوله: يجب بسبب جديد:** لا خلاف في أنّ القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد، ولا يثبت بالقياس، واختلفوا في القضاء بمثل معقول، والمراد من السبب هٰهنا دليل الحكم من نصّ أو سنَّة، لا ما يثبت به الوجوب.

(٤) **قوله: عند بعض:** وهم العراقيون من أصحابنا وصدرُ الإسلام أبو اليسر وصاحب الميزان وعامة أصحاب الشافعي وعامة المعتزلة. ك.

(٥) **قوله: وعند عامة أصحابنا:** كالقاضي أبي زيد وشمس الأئمة، وفخر الإسلام رحمهم الله. ل.

(٦) **قوله: وله مثل إلخ:** واحترز به عن الجمعة وتكبيرات التشريق.

(٧) **قوله: وإذا ثبت في الصوم والصلاة إلخ:** حاصله أن بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب، وفي الصلاة بنص الحديث، وكلاهما معقول المعنى، لأن خروج الوقت لا يصلحُ مسقطاً، ولا عجز في حق أصل العبادة، فيثبت الحكم في غير الصوم والصلاة كالمنذور، والاعتكاف قياساً عليهما بجامع أن كلًّا منهما عبادة وجبت بسببها. ل.

غيرهما كالمنذورات المعينة والاعتكاف قياساً وما ذكرنا من النص لإعلام أن ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وأن شرف الوقت ساقط لا للإيجاب ابتداء) جواب إشكال مقدر وهو أن القضاء إنما وجب بالنص وهو فعدة من أيام أخر فيكون واجباً بسبب جديد لا بالسبب الذي أوجب الأداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص إلخ وأيضا لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياساً لأن القياس مظهر لا مثبت.

(فإن قيل: فعلى هذا الأصل) وهو أن القضاء يجب بما أوجب الأداء **(قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي أن يجوز في رمضان آخر)** أي إذا نذر الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف إلى رمضان آخر ينبغي أن يجوز قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان آخر لأن القضاء إنما يجب بما أوجب الأداء، والأداء قد أوجبه النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما مخصوصاً بالاعتكاف فيجوز[٨] القضاء في رمضان آخر. **(قلنا: القضاء[٩] هنا يجب بما أوجب الأداء أي النذر وهو يقتضي صوماً[١٠] مخصوصاً بالاعتكاف لكنه)** أي الصوم المخصوص بالاعتكاف **(سقط في رمضان الأول بعارض شرف الوقت. فإذا فات هذا)** أي عارض شرف الوقت **(بحيث لا يمكن دركه إلّا بوقت مديد يستوي فيه الحياة والموت)** وهو من شوال إلى رمضان آخر **(عاد إلى الأصل[١١] موجباً لصوم مقصود)** أي لصوم مخصوص بالاعتكاف **(فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت أحوط من وجوبه مع رعاية شرف الوقت إذ سقوطه يوجب صوماً مقصودا وفضيلة**

---

(٨) **قوله: فيجوز القضاء في رمضان آخر**: لكنه لا يجوز لهذا الناذر أن يقضي اعتكافه في رمضان آخر، بل يلزمه أن يقضي في ضمن صوم مقصود وهو صوم النفل.

(٩) **قوله: القضاء هنا**: أي في الصورة المذكورة وهي أنّ الناذر صام ولم يعتكف.

(١٠) **قوله: يقتضي صوماً مخصوصاً**: يعني أن الأصل في الاعتكاف أن يكون بصوم مخصوص له.

(١١) **قوله: عاد إلى الأصل إلخ**: وهو الصوم المقصود أي النفل، فإذا عاد لم يتأدّ في رمضان الثاني، على أن رمضان الثاني ليس خلفاً لرمضان الأول، ولا محلًّا للمنذور، فلا يصح ذلك الاعتكاف فيه.

الصوم المقصود أحوط من فضيلة شرف الوقت) هذا هو مراد[١٢] فخر الإسلام رحمه الله تعالى بقوله وكان هذا أحوط الوجهين والإشارة ترجع إلى السقوط في قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة.

فالحاصل أن وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت أحوط[١٣] من الوجه الآخر. وهو أن يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما أن الأداء وجب معه. فكأنه يرد عليه أن في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فنجيب بأن هذا أحوط من وجوب رعاية شرف الوقت. **والدليل** على الأحوطية ما قال فخر الإسلام رحمه الله تعالى لأن ما ثبت بشرف الوقت - إلى آخره - فمعناه أن شرف الوقت أوجب زيادة وأوجب نقصانا فالزيادة هي أفضلية صوم رمضان على صيام سائر الأيام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود. فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من إمكان الموت قبل رمضان آخر فينبغي أن يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة أيضاً. وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريقة الأولى. ووجه الأولوية أن العبادة مما يحتاط في إثباته فسقوط النقصان أولى من سقوط الزيادة، وأيضاً سقوط الزيادة بشرف الوقت إنما يثبت بخوف الموت. وسقوط[١٤] النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف أيضا فإذا سقطت الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور أيضا بالطريق الأولى. وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم أن سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك أن وجوب

---

(١٢) **قوله: هذا هو مراد فخر الإسلام**: عبارته وكان هذا أحوط الوجهين، لأن ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط، فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف، لأن يحتمل السقوط والعود إلى الكمال أولى، فإذا عاد لم يتأدّ في رمضان الثاني. اهـ.

(١٣) **قوله: أحوط من الوجه الآخر إلخ**: يعني إذا قلنا: إنه يجب القضاء مع شرف الوقت في رمضان آخر احتمل الفوت للموت لانتظاره إلى زمان مديد لا يندر الموت في مثله، ولو قلنا: يجب القضاء بصوم مخصوص بالنذر قضاه في الوقت، والصوم المقصود يكون تلافياً لشرف الوقت.ش.

(١٤) **قوله: سقوط النقصان وهو عبارة إلخ**: لأن سقوط العدم ثبوت لأنه نفي النفي وهو إثبات، فيكون سقوط النقصان عبارة إلخ فيكون موجب السقوط موجباً له.

القضاء مع فضيلة الصوم المقصود أحوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت[١٥] إذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود.

وهذا البحث من مشكلات مباحث أصول فخر الإسلام رحمه الله تعالى. وقد[١٦] فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت. لكن لا يخفى على ذوي الكياسة الممارسين للعلوم أن الدليل الذي استدل به على الأحوطية يدلّ على أن المراد ما ذكرت لا ما توهموه والحمد لله ملهم الصواب.

(والأداء إما كامل[١٧] وهو أن يؤدى بالوصف الذي شرع كالجماعة. أو قاصر إن لم يكن به كصلاة المنفرد والمسبوق منفرد أو شبيه بالقضاء كفعل اللاحق[١٨] فإنه أداء باعتبار الوقت وقضاء لأنه يقضي ما انعقد له إحرام الإمام بمثله فكأنه خلف الإمام فعلى هذا إن اقتدى المسافر بمثله في الوقت[١٩] ثم سبقه الحدث ثم أقام) إما بدخول مصره ليتوضأ وإما بنية الإقامة في غير مصره **(وقد فرغ إمامه يبني ركعتين باعتبار أنه قضاء)** والقضاء لا يتغير أصلاً لا بالإقامة ولا بالسفر **(وإن لم يفرغ)** أي إمامه. وصورة المسألة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق

---

(١٥) **قوله: شرف الوقت**: أي رمضان مقبل.

(١٦) **قوله: وقد فُسِّرَ الوجهان إلخ**: فقيل: أحدهما إيجاب القضاء بما أوجب به الأداء. والآخر إيجابه بسبب جديد هو التفويت، والأول أحوط. وقيل: أحدهما إيجاب القضاء بصوم مقصود، والآخر إسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذُّر الاعتكاف بلا صوم، وتعذُّر إيجاب الصوم بلا موجب كما هو إحدى الروايتين عن أبي يوسف، والأول أحوط.

(١٧) **قوله: والأداء إما كامل**: الكامل والقاصر تقسيم للأداء المحض، فالأداء ثلاثة أنواع، أداء كامل محض، وأداء قاصر محض، وما هو شبيه بالقضاء.

(١٨) **قوله: كفعل اللاحق**: وهو الذي التزم الأداء مع الإمام من أول التحريمة، ثم سبقه الحدث، فتوضأ وأتمَّ بقية الصلاة.

(١٩) **قوله: إن اقتدى المسافر بمثله في الوقت**: قيّده بـ«المثل» لأنه إن اقتدى المسافر بالمقيم في الوقت يتمّ الصلاة وبعده لا يأتمُّه أي لا يقتدي به. وقيده بـ«الوقت» إذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير بحال.

المقتدي حدث فدخل مصره للوضوء أو نوى الإقامة والإمام لم يفرغ **(يتم أربعاً)** لأن نية الإقامة اعترضت[٢٠] على الأداء فصار فرضه أربعاً **(أو كان هذا المسافر مسبوقاً)** أي كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلاة الظهر في الوقت مسبوقاً. أي اقتدى بعد ما صلى الإمام ركعة **(فلما تم صلاة الإمام نوى المقتدي الإقامة فإنه يتم أربعاً)** لأن نية الإقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد في هذا القدر من كل الوجوه لأن الوقت باق ولم يلتزم أداء هذا القدر مع الإمام حتى يكون قاضياً لما التزم أداءه مع الإمام.

(أما اللاحق فإنه التزم أداء جميع الصلاة مع الإمام) فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الإمام قاضياً **(أو تكلم)** أي تكلم اللاحق **(بعد فراغ الإمام أو قبله ونوى الإقامة يتم أربعاً لأنه أداء فيتغير بالإقامة)** لأن عليه الاستئناف فإذا استأنف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الإقامة اعترضت على الأداء فيتم أربعاً **(ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو)** أي لأجل أن اللاحق كأنه خلف الإمام لا يقرأ ولا يسجد للسهو أي إذا سها في القدر الذي لم يصل مع الإمام لا يسجد للسهو كالمقتدي إذا سها لا يسجد للسهو **(بخلاف المسبوق)** فإنه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو.

(وأما القضاء[٢١] فإما بمثل[٢٢] معقول كالصلاة للصلاة، وإما بمثل[٢٣] غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة[٢٤] للحج. وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا

---

(٢٠) **قوله: اعترضت على الأداء**: لأن شبه القضاء في فعل اللاحق إنما ثبت باعتبار فراغ الإمام وهو لم يُوجد.

(٢١) **قوله: وأما القضاء**: والقضاء أنواع ثلاثة، قضاء محض بمثل معقول، قضاء محض بمثل غير معقول، وقضاء بمعنى الأداء.

(٢٢) **قوله: بمثل معقول**: أي كونه مثلاً مُدرك بالعقل.

(٢٣) **قوله: بمثل غير معقول**: أي كونه مثلاً غير مدرك بعقولنا، بل هو مدرك بالشرع، وليس المراد به خلاف العقل، إذ العقل حجة، فكيف يرد الشرع بخلاف العقل.

(٢٤) **قوله: ثواب النفقة للحجّ**: فالواجب على الآمر مباشرة الأفعال بنفسه، والصادر عنه هو الانفاق في النيابة، والمماثلة بينهما غير معقولة.

يقضى إلّا بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والأضحية وتكبيرات التشريق) فإنها على صفة الجهر لم تعرف قربة إلّا في هذا الوقت لأن الأصل فيه الإخفاء. قال الله تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً﴾ [الأعراف: الآية ٢٠٥] ودون الجهر. وقال: ﴿ٱدْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ [الأعراف: الآية ٥٥]. **(فإن كونها قربة مخصوص بزمان ولا يقضى(٢٥) تعديل الأركان لأن إبطال الأصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق إلّا الإثم. وكذا صفة الجودة)** أي لا تقضى لأن إبطال الأصل إلى آخره **(إذا أدّى الزيوف في الزكاة. فإن قيل: فلم أوجبتم الفدية في الصلاة قياساً)** أي على الصوم. هذا إشكال على قربة: وما لا يعقل له مثل قوله لا يقضى إلّا بنص. وقد عدم النص بوجوب الفدية إذا فاتت الصلاة للشيخ الفاني. والنص ورد في الصوم بوجوب الفدية وهذا حكم لا يدرك بالقياس فينبغي أن لا يقاس عليه غيره. وأما الأضحية فلأن إراقة الدم لم تعرف قربة في غير هذه الأيام، ولا يدرى أن التصدق بعين الشاة أو بقيمتها هل هو مثل لقربة الإراقة أم لا **(والتصدق(٢٦) بالعين أو القيمة في الأضحية قلنا: يحتمل(٢٧) في الصوم التعليل بالعجز فقلنا: بالوجوب احتياطاً فيكون آتياً بالمندوب(٢٨) أو**

---

(٢٥) قوله: ولا يُقضى تعديل الأركان: والحاصل أنه لا يُقضى تعديلُ الأركان الفائت في الصلاة ولا صفة الجودة الفائتة في دراهم الزكاة لأنه إما أن يُقضى الوصف وحده وهو باطل لأنه لا يعقل له مثلٌ ولا يوجد له نصّ، أو مع الأصل بأن يقضي صلاة بتمام أركانها أو يقضي ركنها الناقص فقط بصفة الاعتدال، ويقضي دراهم جياد، وهو أيضاً باطل لِما فيه من إبطال الأصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الأصول وقلب المعقول. ل.

(٢٦) قوله: والتصدق بالعين: بالفتح عطف على قوله: «الفدية».

(٢٧) قوله: قلنا: يحتمل في الصوم إلخ: أي أوجبناه احتياطاً، وإن لم يصحّ القياس. والحاصل: أن نصّ الصوم يحتمل أن يكون مخصوصاً به، ويحتمل أن يكون معلولاً بعلّة عامة وهي العجز، فإن كان كذلك فقد أتى بالواجب، وإلّا فلا ضير فإنه فعل مندوب.

(٢٨) قوله: فيكون آتياً بالمندوب: إن لم يصح التعليل، وإن صح فيكون آتياً بالواجب كما في الصوم.

الواجب. ونرجو القبول) فإنه يحتمل أن تكون الفدية واجبة قضاء للصلاة وإن لم تكن واجبة فلا أقل من أن يكون آتياً بالمندوب. ومحمد رحمه الله قال في هذا الموضع: نرجو القبول.

(وفي الأضحية[٢٩] **لأن الأصل في العبادة المالية التصدق بالعين إلّا أنه نقل إلى الإراقة تطييباً للطعام وتحقيقا لضيافة الله لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون)** وهو أن الأصل في العبادة المالية التصدق بالعين **(في الوقت)** حتى لم نقل إن التصدق بالعين في الوقت يجوز **(في معرض النص. وعملنا به بعد الوقت احتياطاً**[٣٠] **فلهذا)** يرجع إلى قوله: وعملنا به بعد الوقت **(إذا جاء العام الثاني)** لم ينتقل إلى التضحية لأنه لما احتمل جهة أصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك **(وإما قضاء يشبه الأداء)** عطف على قوله وإما بمثل غير معقول **(كما إذا أدرك الإمام في العيد راكعاً كبّر في ركوعه)** أي كبّر تكبيرات الزوائد **(فإنه وإن فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء إذ ليس لها المثل قربة. لكن للركوع**[٣١] **شبه بالقيام فيكون شبيهاً بالأداء. وحقوق العباد أيضاً تنقسم إلى هذا الوجه. فالأداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم)** لما عقد الصرف أو السلم يجب بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي أن يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء إذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلّا يكون استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام **(والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولاً**[٣٢] **بجناية أو دين أو غيرهما)** بأن كان

---

(٢٩) **قوله: وفي الأضحية**: عطف على قوله: «في الصوم».

(٣٠) **قوله: احتياطاً**: أي لا قياساً ولا دلالةً.

(٣١) **قوله: لكن للركوع شبه بالقيام**: حقيقةً وحكماً، أما الحقيقة فلبقاء الانتصاب والاستواء في النصف الأسفل من البدن، وأما حكماً فلأنّ من أدرك الإمام في الركوع أدرك الركعة.

(٣٢) **قوله: مشغولاً بجناية**: كما إذا غصب عبداً فارغاً فردّه مشغولاً بجناية أو بدين بأن استهلك في يده مال إنسان، فتعلّق الضمان أو بمرض حدث في يد الغاصب أو ردّها حاملاً.

حاملاً أو مريضاً (**حتى إذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما هذا عيب**[٣٣]. **وهو لا يمنع تمام التسليم وكأداء الزيوف إذا لم يعلم**[٣٤] **به صاحب الحق**) حتى لو هلك عنده بطل حقه أصلاً لما مر (**والأداء الذي يشبه القضاء كما إذا أمهرها أباها فاستحق**) صورة المسألة أن يكون أب المرأة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على أن المهر أبوها فاستحق (**حتى وجب قيمته**) للمرأة على الزوج (**ولم يقض بها القاضي حتى ملكه ثانيا فمن حيث إنه عين حقها أداءً**) أي تسليم الزوج إليها أداء (**فلا يملك منعه**) أي إذا طلبت المرأة من الزوج أن يسلم أباها إليها لا يملك الزوج أن يمنعه منها (**ومن حيث إن تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء**).

روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة فأتت بريرة بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عليه الصلاة والسلام: ألا تجعلين لنا من اللحم نصيباً فقالت: هو لحم تصدّق[٣٥] علينا يا رسول الله فقال عليه الصلاة والسلام: هي لك صدقة ولنا هدية. فقد جعل تبدل الملك موجباً لتبدل العين حكماً مع أن العين واحد ولأن حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما يتعلّق بذلك الشيء من حيث إنه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلّق من حيث الذات لا يتغير أصلاً كلحم الخنزير فإنه حرام لعينه ونجس لعينه أما إذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فإذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد أراد بالعين هذا المجموع أي الذات مع الاعتبار لأن العين الذي تعلق به حكم الشرع هو هذا المجموع (**فلا يعتق قبل تسليمه إليها. ويملك الزوج إعتاقه**

---

(٣٣) **قوله: عندهما هذا عيب**: فالمشتري لا يرجع بكل الثمن، بل بنقصان العيب. ل.

(٣٤) **قوله: لم يعلم به صاحب الحق إلخ**: أي عند القبض، فإن كان قائماً في يده فله أن يفسخ ويطالب المديون بالجياد، ولو هلك بطل حقه في الجودة لأن إبطال الأصل بالوصف لا يجوز.

(٣٥) **قوله: تصدّق علينا**: كان ذلك التصدُّق تطوُّعاً بدليل كونه لحماً، وحرمته مختصة بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم. ك.

وبيعه وقبله) أي بيع العبد قبل تسليمه إليها **(وإن كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود**[٣٦] **حقها فيه. ومن الأداء القاصر ما إذا أطعم المغصوب المالك جاهلاً**[٣٧] **وعند**[٣٨] **الشافعي رحمه الله تعالى لا يبرأ عن الضمان لأنه مأمور بالأداء لا بالتغرير**[٣٩] **وربما يأكل الإنسان في موضع الإباحة فوق ما يأكل من ماله. ولنا أنه أداء حقيقة وإن كان فيه قصور فتم**[٤٠] **بالإتلاف وبالجهل لا يعذر**[٤١] **والعادة المخالفة**[٤٢] **للديانة لغو)** وهو أن يأكل في موضع الإباحة فوق ما يأكل من ماله.

---

(٣٦) **قوله: لا يعود حقّها فيه إلخ**: لأن حق المرأة قد انتقل من العين إلى القيمة بالقضاء.

(٣٧) **قوله: جاهلاً**: أي حال كون المالك جاهلاً بأنه طعامُه الذي غُصب منه، وقُيِّد بـ«الإطعام» لأنه في صورة الهبة والبيع والأكل من غير الإطعام يبرأ الغاصب عن الضمان بالاتفاق.

(٣٨) **قوله: وعند الشافعي إلخ**: هذا إذا لم يحدث فيه ما يقطع حقَّ المالك، فإن أحدث فيه ما يقطع حقَّه بأن كان المغصوب دقيقاً فخَبَزَه ثم أطعمه أو ثوباً فقَطَعَه وخاطه قميصاً وكَسَاه لا يبرأ الغاصب عن الضمان بالاتفاق.ك.

(٣٩) **قوله: لا بالتغرير إلخ**: يعني أن الغاصب ما أتى بالردّ المأمور به فإنه غرور منه، والشرع لا يأمر بالغرور، والغاصب لا يكون بريئاً إلّا بالرد المأمور به، فإذا لم يُوجد صار ضامناً، ولأنه ما أعاده إلى ملكه كما كان لأن إباحة الطعام له لا يصير مطلق التصرف فيما أُبيح له، فلو جعلنا هذا ردّاً تضرَّر به المغصوب منه لأنه أقدم على الأكل بناء على خبره، ولو عَلِمَ أنه ملكه ربما لم يأكله أو يأكل قليلاً، فلدفع الضرر عنه بقي الضمان على الغاصب. ملخصاً من الكشف.

(٤٠) **قوله: فتمّ بالإتلاف**: كما لو سلَّم الزيوفَ مكان الجياد ولم يعلم وهلكت تمَّ الأداء.

(٤١) **قوله: وبالجهل لا يُعذر**: لأن الجهل عارٌ ونقيصةٌ فلا يُعذَر به المالك، وفيه ما فيه، لأن العار إنما يلزم فيما وجب علمه، وليس على المالك أن يعرف أنه طعامه، فتأمل.

(٤٢) **قوله: والعادة المخالفة إلخ**: أي وما ذكره من العادة بكثرة الأكل في موضع الإباحة عادةٌ مخالفةٌ للديانة فيكون لغواً لا يُبطل الأداء.

(والقضاء بمثل معقول إما كامل كالمثل[٤٣] **صورة ومعنى. وإما قاصر كالقيمة إذا انقطع المثل أو لا مثل له لأن الحق في الصورة قد فات للعجز. فبقي المعنى فلا يجب القاصر إلّا عند العجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل. وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر. وعندهما**[٤٤] **لا يقطع لأنه إنما يقتص بالقطع إذا تبين أنه لم يسر. فإذا أفضى إليه يدخل موجبه في موجب القتل)** المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص **(إذ القتل أتمّ موجب القطع)** والمراد بالموجب هنا الأثر الحاصل بالقطع في محله **(فصار كما إذا قتله**[٤٥] **بضربات. قلنا: هذا من حيث المعنى)** أي هذا الذي ذكر أن القتل أتم أثر القطع فاتحد الجناية فيتحد موجبهما إنما هو من حيث المعنى.

(أما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا) لأن الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد. فيتعدد[٤٦] ما هو جزاء الفعل وهو القصاص **(وإنما يدخل في جزاء المحل)** أي إنما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل **(كما يدخل أرش الموضحة في ديّة الشعر)** وهذا لأن الديّة جزاء المحل **(والقتل قد**

---

(٤٣) قوله: كالمثل: المثلي عبارة عمّا يوجد له المثل في الأسواق فلا تفاوت ويُعتدُّ به كالحنطة وما ليس كذلك فقيمي كالحيوان والعقار. (الدر المختار). قيل: يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى أيضاً لقضاء الفائتة بالجماعة فإنه كامل، وبالانفراد فإنه قاصر، ورُدَّ: بأن الثابت في الذمَّة هو أصل الصلاة لا وصف الجماعة، فالقضاء بجماعة أو منفرداً إتيانٌ بالمثل الكامل إلَّا أن الأول أكمل، كذا في التلويح.

(٤٤) قوله: وعندهما لا يقطع إلخ: ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما إذا كان القاتل والقاطع شخصاً واحداً متعمّداً ويكون القتل قبل البرء.ل.

(٤٥) قوله: كما إذا قتله إلخ: فليس للولي فيه إلَّا القتل.ل.

(٤٦) قوله: فيتعدد ما هو جزاء الفعل إلخ: إشارة إلى الفرق بين جزاء الفعل وجزاء المحل، حاصله: أن الواجب في باب القصاص جزاء الفعل، فإنما يُقتل نفوسٌ بنفس واحدة لتعدُّد الأفعال، بخلاف الخطأ، فإنَّ الواجب فيه بدل الفائت، فإن جماعة لو قَتَلوا واحداً خطأً لم تجب إلَّا دِيَّة واحدة، وها هنا قد تعدَّد الفعل فيجوز أن يتعدَّد الجزاء.ك.

يمحو[٤٧] **أثر القطع كما يتم)** قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: الآية ٣] جعل القتل ماحياً أثر الجرح فهذا منع لقوله: إن القتل أتم أثر القطع **(وإنما لا تجب)** أي القصاص. جواب عن قوله فصار كما إذا قتله بضربات **(بتلك الضربات إذ لا قصاص فيها وإذا انقطع المثل تجب القيمة يوم الخصومة لأنه حينئذ تحقق العجز عن الكامل بالقضاء)** أي قضاء القاضي وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى يوم الغصب وعند محمد رحمه الله تعالى يوم الانقطاع.

(والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي رحمه الله) فإن عنده ولي الجناية مخير بين القصاص وأخذ الديّة **(وإنما شرع)** أي المال **(عند عدم احتماله)** أي القصاص **(منه على القاتل)** بأن سلّم نفسه **(وعلى القتيل بأن لم يهدر حقه بالكلية. وما لا يعقل له مثل لا يقضى إلّا بنص)** قد ذكر هذه المسألة في حقوق الله تعالى فالآن نذكرها في حقوق العباد لنفرع عليها فروعها **(فلا تضمن**[٤٨] **المنافع بالمال المتقوم لأنها غير متقومة إذ لا تقوم بلا إحراز ولا إحراز بلا بقاء ولا بقاء للأعراض. فإن قيل: فكيف يرد العقد عليها)** أي إن لم تكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الإجارة على المنافع **(قلنا: بإقامة العين مقامها، فإن**[٤٩] **قيل: هي في العقد مال متقوم)** أي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح **(لأن ابتغاء البضع)** وهو النكاح **(لا يجوز إلّا به)** أي بالمال المتقوم. قال الله تعالى: ﴿أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَٰلِكُم﴾ [النساء: الآية ٢٤] **(ويجوز)** أي ابتغاء البضع **(بمنفعة**

---

(٤٧) قوله: والقتل قد يمحو إلخ: يعني أن القتل بعد القطع، كما يصلح إتماماً للفعل الأول من وجه فكذلك يصلح ماحياً له بمنزلة البرء من حيث أنّ المحل يفوت به، ولا تصور للسراية بعد فوات المحل.ك.

(٤٨) قوله: فلا تضمن المنافع بالمال: نحو رجلٌ غَصَبَ فرساً لأحدٍ ورَكِبَه عِدَّة مراحِل فإن الغاصب لا يضمن هذه المنفعة بشيء، بناء على أنه ما لا يعقل له مثل لا يضمن شرعاً.

(٤٩) قوله: فإن قيل هي إلخ: سؤال للشافعي علينا، ومذهبه وجوب الضمان في إتلاف المنافع بالمال لأن المنافع أموال متقوّمة عنده حقيقة وشرعاً وعرفاً، فتضمن بالتقوُّم فتعطى العين بدل المنفعة كما في إتلاف الأعيان.

الإجارة) فتكون منفعة الإجارة في عقد النكاح مالاً متقوماً **(فتكون في نفسها كذلك)** أي لما كانت المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة **(لأن**[٥٠] **ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولأن تقوّمها ليس لاحتياج العقد إليه)** هذا دليل آخر على قوله فتكون في نفسها كذلك **(لأن العقد قد يصح بدونه كالخلع)** فإن منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وإن كانت متقومة في حال الدخول في العقد فمع أنها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد الخلع. فعلم أن العقد لا يحتاج إلى تقوّمها فتقومها في العقد[٥١] ليس لضرورة العقد. ولما ثبت تقوّمها في العقد تكون في نفسها متقومة **(قلنا**[٥٢]: **تقوّمها في العقد ثبت بالرضاء)**[٥٣] هذا منع لقوله: إن ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوماً بالرضا **(بخلاف القياس)** لما بينا أنه لا تقوم بلا إحراز **(فلا يقاس عليه)** فيشمل معنيين، أحدهما: أنه لا يقاس تقوم

---

(٥٠) **قوله: لأنّ ما ليس بمتقوّم إلخ**: كورود العقد على الميتة والخمر فإنه لا يُجعلُ الأول مالاً والثاني متقوِّماً.

(٥١) **قوله: فتقوّمها في العقد**: دفعٌ للإيراد أي لا يقال: إن تقوّمها في العقد إنما هو لضرورة العقد، فلا يدلّ تقوّمها بنفسها من غير هذه الضرورة، ودفعه بقوله: «فتقوّمها في العقد إلخ».

(٥٢) **قوله: قلنا تقوّمُها إلخ**: منع لاستدلال الشافعي وهو ظاهر، ولعلمائنا ـ رحمهم الله ـ في المماثلة بين العين والمنفعة طريقان، **أحدهما**: نفيها بنفي المالية والتقوُّم عن المنفعة أصلاً، **وثانيها**: بإثبات التفاوت في المالية بينهما. بيان الأول: أن المنفعة ليست بمال ولا بمتقوِّمة، فلا تضمن بالإتلاف بالمال كالميتة والخمر، وذلك لأن صفة المالية للشيء بالتموُّل وهو الصيانة والادّخار، وإليه أشار المصنف بقوله ما سبق: «لأنها غير متقوِّمة إلخ». وبيان الثاني: أنّ ضمان العدوان مقدّر بالمثل بالنص، والمنافع وإن كانت أموالاً متقوِّمةً فهي دون الأعيان في المالية فلا تضمن بالأعيان كما لا تضمن الديون بالعين والرديء بالجيد.ك.

(٥٣) **قوله: ثبت بالرضاء**: أشار بذلك إلى دفع ما يقال: إن ضرورة إثبات التقوُّم إنما يكون في العقد الصحيح، مع أنه كذلك في الفاسد، فدفع بأن ذلك بالرضاء على أنّ الفاسد إنما يؤخذ حكمه من الصحيح، فافهم.

المنافع في الغصب على تقوّمها في العقد. والثاني: أنه لا يقاس كون المنافع مقابلاً بالمال في الغصب على كونها مقابلاً بالمال في العقد **(لهذا المعنى)** أي لكون التقوُّم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الأول. وقوله: **(وللفارق أيضاً، وهو الرضاء)** دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني **(فإن له أثرا في إيجاب المال مقابلاً بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص إذا قضى القاضي به ثم رجع)** هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى إلّا بنص وصورة المسألة شهد شاهدان بعفو الولي عن القصاص فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا **(ولا غير ولي القتيل إذا قتل القاتل)** أي لا يضمن غير ولي القتيل إذا قتل القاتل لأن الشهود وقاتل القتيل لم يفوِّتوا لولي القتيل شيئاً إلّا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل **(والقضاء الشبيه بالأداء كالقيمة[٥٤] فيما إذا أمهر عبدا غير معين فإنها قضاء حقيقة لكن لما كان الأصل مجهولاً من حيث الوصف ثبت العجز)** أي عن أداء الأصل وهو تسليم العبد **(فوجب القيمة. فكأنها أصل. ولما كان)** أي الأصل وهو العبد **(معلوماً من حيث الجنس يجب هو)** أي الأصل وهو العبد **(فيخير بينه وبين القيمة وأيهما أدّى تجبر على القبول)** وأيضاً الواجب من الأصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت أصلاً من وجه **(فقضاؤها يشبه الأداء)**.

(فصل لا بد[١] للمأمور به من صفة الحسن) هذه المسألة[٢] من أمهات

---

(٥٤) قوله: كالقيمة فيما إذا أمهر إلخ: أي كتسليم القيمة فيما إذا تزوّج رجل امرأة على عبد غير معين، فتسليمُ عبد وسط أداءٌ وتسليم قيمته قضاءٌ لكنه يشبه الأداء، لما في القيمة من جهة الأصالة بناء على أن العبد مجهول الوصف فلا يمكن أداؤه إلَّا بتعيينه، ولا يُعيّن إلَّا بالتقوّم فكأن القيمة صارت أصلاً.

فصل في حسن المأمور به وقبحه

(١) قوله: لا بدّ للمأمور به من صفة الحسن: لأن الشارع حكيم والحكيم لا يأمر بالفحشاء، فلا بد للمأمور به من صفة الحسن سواء ثبت بنفس الأمر أو بالعقل قبله.

(٢) قوله: هذه المسألة من أمهات: أي مسألة الحسن والقبح لأن معظم أبوابه باب الأمر والنهي، وهو يقتضي حسن المأمور به وقبح المنهي عنه. اعلم أن هذه

مسائل الأصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسألة الجبر والقدر الذي زلّت(٣) في بواديها أقدام الراسخين وضلت في مباديها أفهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها(٤) أعني إلحاق بين طرفي الإفراط والتفريط سر من أسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها إلّا خواص عباده وها أنا بمعزل عن ذلك لكن أوردت مع العجز عن درك الإدراك قدر ما وقفت عليه ووقفت لإيراده. **اعلم** أن العلماء قد ذكروا أن الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان، **الأول** كون الشيء ملائماً(٥) للطبع ومنافراً له، **والثاني** كونه صفة(٦) كمال وكونه صفة نقصان، **والثالث** كون الشيء متعلّق(٧) المدح عاجلاً والثواب آجلاً وكونه متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً فالحسن والقبح بالمعنيين

المسألة وكذا استلزامها للحكم يمكن أن تكون كلاميةً راجعةً إلى أنّ الله تعالى لا يحكم إلّا بما هو حسن أو قبيح، وأن حكم الله ملزومهما وأن تكون أصولية راجعة إلى أنّ الأمر الإلٰهي يدلّ على الحسن اقتضاءً والنهي الإلٰهي يدلّ على القبح كذلك، وأن تكون فقهيةً راجعةً إلى أن فعل الواجب يكون حسناً والحرام قبيحاً، كذا في «الفواتح».

(٣) **قوله: زلّت في بواديها إلخ**: بوادي مسألة الجبر والقدر والمدركات التي يطلب فيها الطريق الموصلة إليها، ومباديها المقدمات المرتبة بالقوى الفكرية للوصول إليها، وبحارها ما وصل إليها كلّ أحد بقوة فكرية، ولم يستطع مجاوزته في هذه المسألة.

(٤) **قوله: وحقيقة الحق فيها**: الجبر: إفراط في تفويض الأمور إلى الله تعالى بحيث يصير العبدُ بمنزلة جماد، لا إرادة له ولا اختيار، والقدر: تفريط في ذلك بحيث يصير العبدُ خالقاً لأفعاله مستقلاً في إيجاد الشرور والقبائح، وكلاهما باطل، والحق: أي: الثابت في نفس الأمر هو الحاق أي: الوسط بين الإفراد والتفريط، إلخ. «وحقيقة الحق» احتراز من مجازه، أي: عما يشبه الحق وليس بحق. ل.

(٥) **قوله: مُلائماً للطبع إلخ**: كما يُقال الحلو حسن، أي: ملائم للطبع، والمرُّ قبيح، أي: منافر له.

(٦) **قوله: صفة كمال إلخ**: كما يقال: العلم حسن، أي: صفة كمال، والجهلُ قبيح، أي: صفة نقصان.

(٧) **قوله: متعلّق بالمدح إلخ**: كما يقال: الطاعة حسنة؛ أي يستحق المتصف بها مدحَه تعالى في الدنيا وثوابه في الآخرة، والمعصية قبيحة، أي: يستحق المتصف بها ذمَّه تعالى في الدنيا وعقابه في الآخرة.

الأولين يثبتان بالعقل اتفاقاً. أما بالمعنى الثالث فقد[٨] اختلفوا فيه، فعند الأشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا بناء على أمرين **أحدهما** أنهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل أو يقبح لأجلها عند الأشعري. **وثانيهما** أن فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح. ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على أن عنده لا يقبح من الله تعالى أن يثيب العبد أو يعاقبه على ما ليس باختياره لأن الحسن والقبح لا ينسبان إلى أفعال الله تعالى عنده[٩] فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الأشعري بمجرد كون الفعل مأموراً به ومنهياً عنه، فلهذا قال: **(فالحسن عند الأشعري ما أمر به)** سواء كان الأمر للإيجاب أو الإباحة أو الندب **(والقبيح ما نهي عنه)** سواء كان النهي للتحريم أو للكراهة **(وعند المعتزلة ما يحمد على فعله)** سواء كان يحمد عليه شرعاً أو عقلاً. وهذا تفسير الحسن **(وما يذمّ على فعله)** هذا تفسير القبيح **(وبالتفسير الآخر ما للقادر العالم بحاله أن يفعله)** احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فإن المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الأول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح أيضاً **(وما ليس له ذلك)** أي القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله فكلا تفسيري القبيح متساويان لا يتناولان إلّا الحرام والمكروه فعلى التفسير الأول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما **(فعند الأشعري لا يثبتان إلّا بالأمر والنهي)** لما ذكرت أن هذا الحكم مبني عنده

---

(٨) **قوله: فقد اختلفوا فيه**: حاصل النزاع أنَّ الحسن والقبح عند الأشعري ـ رحمه الله ـ شرعي، أي بجعل الشرع فقط، فما أمر به الشارع حسن، وما نهى عنه قبيح، ولو انعكس أمر الشارع لانعكس أمر الحسن والقبح، وعندنا (الماتريدية) وعند المعتزلة عقلي، أي لا يتوقف على الشرع، لكن العقل عند المعتزلة علّة موجبة لوقوع الحكم من الله تعالى، وعندنا هو موجب لاستحقاق الحكم، فما لم يحكم الله تعالى ليس هناك حكم أصلاً، ولذا اشترطنا بلوغ الدعوة في تعلُّق التكليف بخلاف المعتزلة.

(٩) **قوله: عنده**: أي عند الشيخ أبي الحسن الأشعري، والمذكور في الكتب الكلامية أنه لا قبح بالنسبة إلى الله تعالى، بل كل أفعاله حسنة واقعة على نهج الصواب، وأما بمعنى كون الفعل متعلِّق الثواب وضدّه، فالله تعالى منزّه عنه.

على أصلين أوردت على مذهبه دليلين لإثبات الأصلين أما الأول فقوله: **(لأنهما ليسا لذات الفعل**(١٠) **أو لصفة له. وإلا يلزم**(١١) **قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر)** أي ضعف هذا الدليل ظاهر لأنه إن عني بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فإنه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة أو بطيئة على أن قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين أيضاً نحو هذا الفعل حسن شرعاً أو قبيح شرعاً. وإن عنى أن العرض لا يقوم بعرض آخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة له إذ لا بد من فاعل يقوم الفعل الحسن به وإن عني به معنى آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه. وأما الثاني فقوله: **(ولأن فاعل**(١٢) **القبيح إن لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري، وإن تمكن فإن لم يتوقف رجحان فعله على تركه على مرجح كان اتفاقياً، وإن توقف يجب عنده لأنَّا فرضناه مرجحا تاما ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لئلّا يتسلسل فيكون اضطرارياً والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقاً)** تقريره أن فاعل القبيح لا يخلو إما أن يكون متمكناً أو لا فإن لم يكن متمكناً ففعله اضطراري لأن التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره إذ لو كان نتكلّم(١٣) في ذلك

---

(١٠) **قوله: لأنهما ليسا لذات الفعل إلخ**: فكيف يحكم العقل بأنه حسن أو قبيح.

(١١) **قوله: وإلَّا يلزم قيام العرض بالعرض إلخ**: لأن الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به ثم هو وجودي فيكون عرضاً، ثم هو صفة الفعل الذي هو عرض فيكون قائماً به، فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل.

(١٢) **قوله: لأنّ فاعل القبيح**: دليل ثان للأشاعرة وهذا الدليل يجري في فاعل الحسن أيضاً على تطابق المدّعى، ووجه التخصيص بفعل القبيح هو الاهتمام به، رغماً للمعتزلة، فإنّ خلق القبيح قبيحٌ عندهم، وأفعال العباد ليست بخلق الله تعالى كما هو زعمهم الفاسد.

(١٣) **قوله: نتكلّم في إلخ**: وجه التكلم في ذلك الاختيار دفعُ الإيراد، وهو أنه يجوز أن يكون المرجِّح هو الاختيار حتى وجب الوجود وقد علم أن وجوب الوجود بتوسط الاختيار لا يوجب الاضطرار، بل يُحقِّق كونه اختيارياً وإلَّا لزم النقض بأفعال الباري تعالى، فلذلك احتاج المصنف لدفعه إلى قوله: «إنا نتكلم في ذلك الاختيار إلخ» حتى ينتهي لبطلان التسلسل إلى ما لا يكون باختيار فثبت أنه اضطراري.

الاختيار أنه باختياره أم لا، فإما أن يتسلسل أو ينتهي إلى الاضطرار، وإن كان متمكناً من تركه ففعله إن لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقياً وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً. وأيضاً يكون رجحاناً من غير مرجح وهو محال وإن توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لأنّا فرضناه مرجحاً تامّاً أي جملة ما يتوقف عليه وجود الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره أخرى يكون رجحاناً من غير مرجح ولأنه لو لم يجب حينئذ يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو أشد امتناعا من رجحان أحد المتساويين وإذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لأن المرجح لا يكون باختياره وألا نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدي إلى التسلسل أو الاضطرار والتسلسل باطل فثبت أنه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً.

اعلم أن كثيراً من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذي لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن أن يقال إنه شيء وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وأنا أسمعك ما سنح لخاطري وهذا مبني على أربع مقدمات:

المقدمة الأولى[١٤]: أن الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بإزائه ويمكن أن يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فإنه إذا تحرك زيد فقد قامت الحركة بزيد فإن أريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في أي جزء يفرض من أجزاء المسافة فهي المعنى الثاني، وإن أريد بها إيقاع تلك الحالة فهي المعنى الأول والمعنى الثاني موجود في الخارج أما الأول فأمر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج إذ لو كان لكان له موقع ثم إيقاع ذلك الإيقاع يكون واقعاً[١٥] إلى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في الأمور الواقعة في الخارج وهو محال

---

(١٤) **قوله: المقدمة الأولى**: حاصل المقدمة المصادر ربما يُراد بها معانيها المصدرية التي وضعت بإزائها، وربما يُراد بها الحالة الخارجية الحاصلة منها نحو الحركة تُطلق ويُراد بها معناها المصدري، وتُطلق ويُراد بها الحالة الخارجية للمتحرك في أجزاء المسافة، والأول معنى اعتباري لا وجود له في الخارج إلَّا باعتبار مصداقه، والثاني أمر عيني موجود مُشاهد. «فواتح الرحموت».

(١٥) **قوله: يكون واقعاً**: أي في موقع آخر.

ولأنه يلزم أنه إذا أوقع الفاعل شيئاً واحداً فقد أوجد أموراً غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة على أن كون الإيقاع أمراً غير موجود في الخارج أظهر على مذهب[١٦] الأشعري فإن التكوين عنده أمر غير[١٧] موجود في الخارج.

المقدمة الثانية[١٨]: كل ممكن فلا بد من أن يتوقف وجوده على موجد وإلا يكون واجباً بالذات ثم إن لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده وإلا أمكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وهنا يلزم لأنه إن وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وإن وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها وإلا أمكن عدمه[١٩]، ففي حال العدم إن توقف على شيء آخر لم يكن[٢٠] المفروض جملة. وإن لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه أخرى رجحان من غير مرجح وهو محال[٢١]. فإن قيل: لا نسلّم أنه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير أن يوجده شيء آخر محال ولم يلزم هذا المعنى، قلت: قد لزم هذا المعنى لأنه إن أمكن عدمه مع هذه الجملة يجب أن لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لأنه لا شك أنه في زمان عدمه لم يوجده شيء ففي الزمان الذي وجد إن وجد بإيجاد شيء آخر إياه يكون الإيجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وإن

---

(١٦) **قوله: على مذهب الأشعري**: فإن عندهم يوجد الشيء بتعلّق القدرةِ والإرادة، وليس التكوينُ صفةً حقيقيّة أزليَّةً مغايرةً للقدرة.ل.

(١٧) **قوله: غير موجود في الخارج**: والإلزام ليس بتامٍّ لأن مذهب الأشعري أن التكوين ليس صفة حقيقية أزلية مغايرة للقدرة، ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلُّق القدرة والإرادة بوجود الشيء.ل.

(١٨) **قوله: المقدّمة الثانية**: حاصله: أنه إذا وُجِدَ جميع ما يتوقف عليه وجود الممكن، أي وُجِدَتِ العلّة التامة له وُجِب وجوده في الخارج، وإذا فقد شيء منها امتنع أن يوجد، والمراد بقوله الآتي: «على مُوجد» أي على علّة يجب وجود الممكن عند وجودها، وعدمه عند عدمها.

(١٩) **قوله: أمكن عدمه**: أي بالإمكان العام.

(٢٠) **قوله: لم يكن المفروض جملةً**: لبقاء شيء آخر وهذا خلف.

(٢١) **قوله: وهو محال**: فعدم الممكن عند تحقّق جملة ما يتوقف عليه وجودُه محالٌ، فوجوده واجب وهو المطلوب.ل.

وجد من غير إيجاد شيء آخر إياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت أنه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده. وهذه(٢٢) القضية متفق عليها بين أهل السُنَّة والحكماء لكن أهل السُنَّة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فإن وجود الشيء يجب على تقدير إيجاد الله تعالى إياه ويمتنع على تقدير أن لا يوجده. واعلم أن ما(٢٣) زعموا أن كل موجود ممكن محفوف بوجوبين: سابق ولاحق، باطل لأنه إن أريد السبق الزماني فمحال لأنه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وإن أريد سبق المحتاج إليه فكذا لأنه مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب إلا معها ضرورة أن الوجوب معلولها فالوجوب عند الوجود ليس إلّا مقارناً للوجود بحيث لا يحتاج الوجود إليه وكل منهما أثر المؤثر التام. ثم العقل قد يعتبر أحد(٢٤) المتضايفين مؤخرا من حيث إنه يحتاج إلى الآخر في التعقل ومقدما من حيث إن الآخر يحتاج إليه وأيضاً مقارناً مع أنه في الحقيقة واحد.

المقدمة الثالثة(٢٥): لما ثبت أنه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم أنه لا بد أن يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث

---

(٢٢) **قوله: هذه القضية**: وهي احتياجُ كل ممكنٍ إلى علّة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمُه عند عدمها. ل.

(٢٣) **قوله: ما زعموا إلخ**: قد اشتهر فيما بين الحكماء أنَّ وجود كل ممكن محفوف بوجوبين، سابق: وهو وجوب صدوره عن العلة، ولاحق: وهو وجوب وجوده ما دام موجوداً، وذلك لأنه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته إلى حد الوجوب لم يُوجد لما مرّ، وبعد تحقّق الوجود امتنع العدمُ ما دام الوجود متحققاً ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم. ل.

(٢٤) **قوله: أحد المتضايفين**: التضايفُ كون الشيئين بحيث يتوقّف تعقل أحدهما على الآخر كالأبوة والأخوة، فللعقل أن يعتبرهما معاً، أو يعتبر أحدهما متأخراً من الآخر كالأخوة مثلاً، إن أخوة زيدٍ مقارنةٌ لأخوّة عمرو، ومتأخرة عنها، ومتقدمة عليها، لكن بحسب اعتبارات مختلفة.

(٢٥) **قوله: المقدمة الثالثة**: حاصلها أنه لا بد أن يدخل في علة الموجودات أمور لا موجودة ولا معدومة كالإضافات، وإلّا فإما أن يكون العلّة موجودات محضة أو معدومات محضة أو مختلطة منهما، والشقوق بأسرها باطلة.

أمور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالأمور الإضافية وهو القول بالحال وذلك لأن جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لأن القديم إن أوجبه في وقت معين فحدوثه يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون[٢٦] تمام ما يجب عنده قديما وإن أوجبه لا في وقت معين فحدوثه في وقت معين رجحان من غير[٢٧] مرجح فيكون بعضها حادثة فحينئذ إن لم يدخل في تلك الجملة أمور لا موجودة ولا معدومة فهي إما موجودات محضة[٢٨] وهي مستندة إلى الواجب فيلزم إما قدم الحادث أو انتفاء الواجب وإما معدومات محضة، وهي لا تصلح علة الموجود وأيضاً وجود زيد متوقف على أجزائه الموجودة وإما الموجودات مع معدومات وهذا باطل أيضاً لأن هذه القضية ثابتة وهي أنه كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر إليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء. إذ لو توقف[٢٩] على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لأن العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن إلّا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو أو بقائه، وذلك الجزء[٣٠] إما أن يكون موجوداً محضاً فيصير معدوماً وهذا لا يمكن لأنه لا يصير

---

(٢٦) **قوله: فلا تكون تمام ما يجب إلخ**: لأن الوقت منها وهو حادث، والأخصر أن يقال: لو كان المجموع قديماً لزم قِدَمُ زيد الحادث، لما مرّ من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه.ل.

(٢٧) **قوله: من غير مرجح**: بمعنى وجود الممكن من غير إيجاد لشيء إياه.ل.

(٢٨) **قوله: موجودات محضة**: هذا الشق الأول من الشقوق الثلاثة، وحاصله: أنّ علة الحوادث (أي جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث) إن كانت موجودات محضة لا بد لها من علة وهي موجودة محضة على ما فُرِضَ، فلها علّة وهي كذلك، حتى ينتهي إلى الباري جلّ جلاله، فإما أن يلزم قِدَم الحوادث أو ارتفاع الباري تعالى وكلاهما محالان.

(٢٩) **قوله: لو توقّف على عدم عمرو**: فذلك العدم إما عدمٌ سابق على وجوده، وهذا العدم قديمٌ فيلزم قِدَمُ المعلول، وإما عدمٌ لاحق بعد الوجود، أعني عدمه الحادث بعد وجوده وذا لا يمكن إلَّا بزوال جزء من علته الموجبة وجوده أو بقاءه إلخ.

(٣٠) **قوله: وذلك الجزء**: أي ذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله إما موجود محضٌ أو معدوم محضٌ أو مركب منهما.

معدوماً إلّا بعدم جزء من علة وجوده أو بقائه، وهلمّ جرًّا إلى الواجب[٣١]، فلا يمكن عدم عمرو، حينئذ لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو. وكلامنا[٣٢] في زيد الموجود، وإما[٣٣] أن يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء، وزوال ذلك العدم هو الوجود، ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو يتوقف على وجود بكر وقد فرضناه وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر إليها زيد هذا خلف. وإذا ثبت القضية[٣٤] المذكورة يلزم أنه[٣٥] كلما عدم زيد لا يكون عدمه إلّا بعدم شيء من تلك الموجودات. ثم هكذا[٣٦] الواجب فيثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن إلى شيء يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث. فإن قيل[٣٧]: لا يثبت هذا الأمر على ذلك

---

(٣١) **قوله: وهلُم جرّاً إلى الواجب**: فيلزم الاستحالة العظيمة.

(٣٢) **قوله: وكلامنا في زيد إلخ**: فعُلمَ أن هذا الشخص زيداً مثلاً لم يدخلُ في علته الموجبة عدمُ عمرو، ولا توقّف وجودهُ على عدمه، وإلَّا لم يوجد زيد وهو موجود. ش.

(٣٣) **قوله: وإما أن يكون إلخ**: يشمل الصورتين أي كون ذلك الجزء معدوماً محضاً أو مركباً من الموجود والمعدوم، والمراد بزوال ذلك الجزءِ الجزءُ الذي هو جزء من العلة الموجبة لوجود عمروٍ وبزواله يحدث عدم عمرو المتوقف عليه وجود زيد.

(٣٤) **قوله: القضية المذكورة**: وهي كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر إليها وجود زيدُ يوجد زيد من غير توقّف على عدم شيءٍ، وهي القضية التي ادعى المصنف أنها ثابتة.

(٣٥) **قوله: يلزم أنه إلخ**: أي تنعكس بعكس النقيض إلى قولنا كلما إلخ.

(٣٦) **قوله: ثم هكذا إلى الواجب إلخ**: أي ننقل الكلام إلى عدم ذلك الشيء بأنه لا يكون إلَّا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده، وهلُم جرّاً إلى أن ينتهي إلى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة، فعدمه لا يكون إلَّا بعدم الواجب، وهو أعظم استحالة منه. ل.

(٣٧) **قوله: فإن قيل إلخ**: حاصل الاعتراض أن تلك الأمور التي سمَّيتموها حالاً داخل في أحد النقيضين من الموجود أو المعدوم، وإلَّا لزم ارتفاع النقيضين صدقاً، وقد بطل علّية الموجودات والمعدومات والمختلطات، فتلك الأمور في أيهما كان من الوجود أو العدم لا يمكن أن يكون داخلاً في علة الحوادث.

التقدير لأنه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالأمر الذي يسمونه حالا داخل في أحد النقيضين ضرورة، قلت[٣٨] : هذا التأويل وهو كون الإضافي داخلاً في الموجود أو المعدوم صحيح إلّا في قوله وذلك الجزء إما أن يكون موجوداً محضاً إلى آخره فإن الانحصار فيما ذكر من الأمرين ممنوع فإنه يمكن أن يدخل في العلة الموجبة لعمرو أمور لا موجودة ولا معدومة كالإضافيات فإن فسر الموجود بما يندرج فيه الإضافيات لا نسلّم أن كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا إلى الواجب. وإن فسر بما لا يندرج به الإضافيات في الموجود بل في المعدوم لا نسلّم حينئذ أن زوال كل معدوم لا يكون إلّا بوجود شيء فإن الإضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء، فثبت توقف الموجودات الحادثة على[٣٩] أمور لا موجودة ولا معدومة. في الخارج.

ولا يمكن استناد تلك الأمور إلى الواجب بطريق الإيجاب لأنه يلزم حينئذ المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الأمور المذكورة استغناؤها عن الواجب إذ لا شك أنها مفتقرة إلى الواجب بلا واسطة[٤٠] أو بواسطة الموجودات المستندة[٤١] إليه لكن لا على سبيل الوجوب.

---

(٣٨) **قوله: قلتُ هذا إلخ**: حاصل الجواب: أنكم إن فسَّرتم الموجود حيث يتناقض أحدهما فإدراجها في أحدهما صحيح، وجريان الدليل أيضاً، إلَّا في قوله: «ذلك الجزء إما إلخ»، بل يجوز أن يكون أمرٌ لا موجود ولا معدوم وبهذه الأمور يتخلّص عن لزوم الاستحالة كما إذا أدرجت في الوجود. ش.

(٣٩) **قوله: على أمور إلخ**: وتلك الأمور ممكنة، فيجب استنادها إلى علة لا محالة، ولا يمكن استنادها إلى الواجب بطريق الإيجاب لأنها إن كانت منتفيةً في شيء من الأزمنة لزم انتفاء الواجب لأن الصادر عن الشيء بطريق الإيجاب يكون لازماً له، وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم، وإن لم تكن منتفيةً لزم قِدَم الحادث لاستناده إلى الواجب بواسطة الإيقاع. ل.

(٤٠) **قوله: بلا واسطة**: كإيجاد المعلول الأول مثلاً إذ لا واسطة بين هذا المعلول وبينه تعالى إلَّا الإيجاد وهو ليس بموجود ولا معدوم.

(٤١) **قوله: المستندة إليه إلخ**: أي إلى الواجب لكن على سبيل الاختيار دون الوجوب. ل.

وحينئذ إما[٤٢] أن يجب بالتزام التسلسل فيها وهذا باطل أو بكون إضافة الإضافة عين الأولى وإما أن لا يجب، والظاهر أن الحق هذا فإن إيقاع الحركة غير واجب ومع ذلك أوقعها الفاعل ترجيحا لأحد المتساويين ثم الحركة أي الحالة المذكورة تجب عليه على تقدير الإيقاع إذ لو لم تجب عليه فوجودها رجحان بلا مرجح فلا يلزم في الإيقاع الرجحان بلا مرجح أي الوجود بلا موجد إذ لا وجود للإيقاع.

واعلم أن إثبات تلك الأمور على تقدير أن كل ممكن يحتاج في وجوده إلى مؤثر يوجبه مخلص[٤٣] عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الأمور لا يمكن نفي الموجب بالذات إلّا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر في المقدمة الثانية.

المقدمة الرابعة: أنّ الرجحان[٤٤] بلا مرجح باطل، وكذا الترجيح من غير

---

(٤٢) **قوله: وحينئذ إما أن يجب إلخ**: أي إذا وجدت تلك الوسائط بالصحة فلا بد من الإيقاع، وافتقارها إليه تعالى، فصدورها عنه إما أن يكون على سبيل الوجوب، أو لا على سبيل الوجوب، والوجوب إمَّا بطريق التسلسل وهو باطل، وإما بطريق كون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع بالذات، وهذا أيضاً ليس بسديد، وهذان الطريقان وإن أمكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات المحضة وبمنع مغايرة إيقاع الإيقاع بالذات، بل لا تغاير إلَّا بالاعتبار، لكن القول بصدور الإيقاع عن العلّة بطريق الاختيار دون الوجوب أظهر. ل.

(٤٣) **قوله: مخلص عن القول إلخ**: يعني من جهة أنه لو فعل بالاختيار لكان فعلُه جائز الترك، فيلزم عدمُ الممكن مع وجود علته التامة وهو رجحان بلا مرجّح، وليس هذا في تلك الأمور، لأنه لا وجود كما لا عدم لها، فلا يلزم الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير مُوجد إذ لا وجودَ للإيقاع والاختيار كما لا عدم لهما. ل.

(٤٤) **قوله: إن الرجحان بلا مرجّح إلخ**: أي وجود الممكن بلا مُوجد باطل، وكذا الترجيح بلا مرجح، أي: الإيجاد بلا موجد باطل بداهةً. وكذا ترجيح الراجح باطل، أما ترجيح المرجوح أو ترجيح أحد المتساويين فجائز واقع، فحاصل المقدمة الرابعة أن ترجيح المختار أحدَ المتساويين أو المرجوح واقعٌ، ولا يُسأل لِمَ أراد هذا، كما لا يُسأل الموجب لِمَ أوجبَ هذا.

مرجح لكن ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح واقع لأنه إما[٤٥] أن لا يكون ترجيح أصلاً أو يكون للراجح فقط أو المتساوي أو المرجوح والأول باطل لأنه لولا الترجيح لا يوجد ممكن أصلاً وكذا ترجيح الراجح باطل لأن الممكن لا يكون راجحاً[٤٦] بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي إلى إثبات الثابت أو احتياج كل ترجيح إلى ترجيح قبله إلى غير النهاية فالترجيح لا يكون إلّا للمتساوي أو المرجوح ولأن[٤٧] كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الأمر بالنسبة إلى علة العدم ومساو له بالنسبة إلى ذات الممكن فإيجاده ترجيح المرجوح أو المساوي على أن الإرادة صفة من شأنها أن يرجح الفاعل بها أحد المتساويين أو المرجوح على الآخر فعلم أن الإرادة[٤٨] لا تعلل كما أن الإيجاب بالذات لا يعلل لأن ذات الإرادة تقتضي ما ذكرنا وإنما يمتنع[٤٩] رجحان المرجوح أو المتساوي ما داما كذلك فإذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك. **واعلم** أن المتكلمين أوردوا لتجويز ترجيح المختار أحد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع إذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء: القضية[٥٠] البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع هي أن الرجحان بلا مرجح باطل ولا تبطل بإيراد مثال لا يدلّ على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح. **فأقول**: القضية التي تستعمل في إثبات

---

(٤٥) **قوله: إما أن لا ترجيح إلخ**: استدلال على الترجيح الباطل والجائز بوجوه.

(٤٦) **قوله: راجحاً بالذات**: لأنه من لوازم الواجب فيصير واجباً.

(٤٧) **قوله: ولأنّ كل ممكن معدوم**: عطف على قوله: «لأنه إما أن لا ترجيح» وهذا تعليل آخر على ترجيح المرجوح أو المتساوي.

(٤٨) **قوله: الإرادة لا تعلل**: بأنه لِمَ اختار هذا دون ذلك لأن الترجيح صفة ذاتية لها، كما أن الإيجاب بالذات لا يعلّل بأن الموجب لِمَ أوجب هذا دون ذلك. ل.

(٤٩) **قوله: إنما يمتنع إلخ**: هذا دفع ما يرد ها هنا: أن الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المتساوي أو المرجوح يوجب رجحانه، وهو ممتنع، وحاصل الدفع أن اجتماع النقيضين أي الرجحان وعدَمه إنما يستلزم ما دام المساوي مساوياً والمرجوح مرجوحاً، وها هنا لم يبق كذلك لأن الفاعل لَمّا رجَّحَهما لم يبقيا مساوياً ومرجوحاً، بل صارا راجحين، فالمحال غير لازم واللازم غير محال.

(٥٠) **قوله: القضية البديهية**: هو مبتدأ وخبره «لا تبطل».

العلم بالصانع وهي أن رجحان أحد طرفي الممكن بلا مرجح محال بمعنى أن وجوده بلا موجد محال مع أنه يمكن إثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بأن نقول الموجود إما أن لا يحتاج في وجوده إلى غيره أو يحتاج ولا بد من الأول قطعاً للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وأيضاً إنما أوردوا المثال سنداً للمنع(٥١)، فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور. على أنّا نقول: إن وجب المرجوح في المثال المذكور **فإما أن يجب** بحسب نفس الأمر، وهذا باطل(٥٢) لأن الاعتقاد الذي لا يطابق لما في نفس الأمر كاف للأفعال الاختيارية. وإما أن يجب بحسب اعتقاد الفاعل وذا باطل أيضاً إذ نفعل أفعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن أنكر هذا فقد أنكر الوجدانيات فبطل قولهم إن غايته عدم العلم بالرجحان فإن عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض، فعلم(٥٣) أن المراد بقولنا: إن الرجحان بلا مرجح باطل هو أن وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجد موجباً أو لا، فالرجحان(٥٤) هو الوجود فقط لا أنه يصير

---

(٥١) **قوله: المثال سنداً للمنع**: أي مثال اختيار الهارب من السّبعُ إنما أورده المتكلمون سنداً للمنع أي لِمَ لا يجوز ترجيح أحد المتساويين كما في الهارب، لأنه يسلك أحد الطريقين المتساويين، وقوله: «على أنَّا نقول» إثبات لسند المنع، فيصير نقضاً لدعوى الحكم. ل.

(٥٢) **قوله: هذا باطل**: والحاصل أن القول بالاحتياج إلى مرجّح بحسب نفس الأمر باطل قطعاً، إذ كثيراً ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحاً مؤديّاً إلى مهالك وسباع أكثر فبقي الاحتياج إلى مرجّح بحسب علم الفاعل واعتقاده، فإذا سلّموا في المثال المذكور أنه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجّح في علم الهارب واعتقاده. ل.

(٥٣) **قوله: فعلمَ**: أي مما تقدم أنه لا امتناع في ترجيح أحد المتساويين، بل هو واقع، وأنه لا امتناع في ثبوت الإيقاع من المختار وعدم الإيقاع من غير مرجّح، وأن الممتنع إنما هو وجود الممكن بلا موجد. ل.

(٥٤) **قوله: فالرجحان هو الموجود إلخ**: تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي، بل العدم أيضاً كذلك فإنه يترجّح بعدم علة الوجود، فكما أن وجود الممكن بلا علّة الوجود محال، كذلك عدمه بلا علة العدم وهو ـ عدم علة الوجود ـ محال. ل.

راجحاً قبل الوجود.

إذا عرفت هذه المقدمات فقوله: يجب وجود الفعل، إن أراد بالفعل الحالة[٥٥] التي تكون للمتحرك في أي جزء يفرض من المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الأشياء بلا وجوب يمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على أنّا قد أبطلنا[٥٦] هذا التقدير لكن إثبات[٥٧] المطلوب على هذا التقدير أيضاً أقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الأشياء بلا وجوب الجبر منتف أيضاً أما بالقول بأن اختيار الاختيار عين الأول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد وأما بأنه يلزم حينئذ توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على أمر لا موجود ولا معدوم كالإيقاع مثلاً ثم هو إما أن يجب بطريق التسلسل[٥٨] أو بأن إيقاع الإيقاع عين الأول وإما أن لا يجب لكن الفاعل يرجح أحد المتساويين وإن أراد بالفعل الإيقاع[٥٩] فبعين ما قلنا في الإيقاع هذا الذي ذكرنا هو إبطال[٦٠] دليل

---

(٥٥) **قوله: الحالة**: أي المعنى الحاصل بالمصدر.

(٥٦) **قوله: أبطلنا هذا التقدير**: في المقدمة الثانية.

(٥٧) **قوله: إثبات المطلوب**: يعني عدم الجبر على التقديرين أقرب إلى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين. ل.

(٥٨) **قوله: إما أن يجب بطريق التسلسل إلخ**: يعني إذا كان وجود الحالة المخصوصة بتوسط إيقاع الفاعل نَنْقُلُ الكلام إلى ذلك الإيقاع بأنه إما أن يجب صدوره منه، فيجب ما يصدر بتوسّطه أيضاً فيلزم الاضطرار، وإما أن لا يجب فصدوره منه في وقت دون وقت رجحانٌ بلا مرجّح، وحاصل الجواب أنّ لنا أنْ نختار الشق الأول وأن نختار الشق الثاني فعلى اختيار الأول، أي يجب صدور الإيقاع منه، قولك يلزم التسلسل، قلنا: لنا أن نقول نعم، لكن ليس هذا التسلسل بمحال، لأن الإيقاع ليس بموجود، فلم يلزم التسلسل في الموجودات، ولنا أن نقول لا يتسلسل لأن إيقاع الإيقاع عينه، وعلى اختيار الثاني أي «لا يجب» لأن الإيقاع حال والأحوال لا تُستند بطريق الإيجاب، بل بطريق الصحة. ش.

(٥٩) **قوله: الإيقاع**: أي الإحداث، أعني معناه المصدري الذي وضع المصدر بإزائه.

(٦٠) **قوله: إبطال دليل الجبر إلخ**: لأنه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب إذ لا

الجبر. **فالآن** جئنا إلى إثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر أي ما هو حاصل بمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد، **فنقول**: التفرقة ضرورية بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية وليست التفرقة بمجرد كونها موافقة لإرادتنا لأن الإرادة إن كانت صفة بها يرجح الفاعل أحد المتساويين ويخصص الأشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الإرادة لنا كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب وإن لم يكونا صادرين منا لا تكون الإرادة إلّا مجرد شوق فيجب أن لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي تشتاق إليها كحركة نبضنا على نسق نشتهي أن تكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم أن الأولى بفعلنا لا الثانية، و**أيضاً** نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار إلى صبب بالعدو الشديد الذي لا نقدر على الإمساك عنه. وكذا نفرق(٦١) في الترك بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر. وأيضاً قد نفعل(٦٢) بداعية وقد نفعل بلا داعية، فعلم أن العلم الوجداني قاض بأنا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح أحد المتساويين أو المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد. **ثم مع ذلك** نشاهد خوارق العادات في صدور الأفعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في(٦٣) طرفة عين وأمثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في أخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والصديقين أن الكفار قصدوهم بأنواع الأذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوافر الدواعي والإرادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على أمور أشق من ذلك فعلم أن المؤثر في وجود

يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجّح بمعنى وجود الممكن بلا موجد إذ لا وجود للإيقاع. ل.

(٦١) **قوله: نفرّق في الترك إلخ**: يعني نُفَرِّقُ في الترك بين ما نقدر على فعله، كترك الحركة في أرض مستوية، وبين ما لا نقدر على فعله كترك الحركة إلى البناء العالي. ل.

(٦٢) **قوله: قد نفعل إلخ**: يعني قد نجد في الفعل الاختياري باعثاً عليه، وداعياً إليه من أنفسنا كالمشي إلى محبوب وقد نجد بلا داعية إليه كالمشي إلى مكروه.

(٦٣) **قوله: في طرفة عين**: لا نزاع في جواز ذلك على الأنبياء عليهم السلام، وقد تواتر عن الأولياء الكرام **مما لا ريب فيه، وقد ورد في القرآن الكريم في قصة بلقيس وسليمان عليه السلام**: ﴿قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل: ٤٠].

الحركة أي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وإرادته إذ لو كان لم يخالف[٦٤] إرادته. ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات **وأيضاً** لا تمكن الحركات إلّا بتمديد الأعصاب وإرخائها ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري أي عصبة يجب تمديدها لتحصيل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدلّ على الاختيار ووجدان أن اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة أنه جرى عادته تعالى إنّا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصداً جازما من غير اضطرار إلى القصد يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وإن لم نقصد لم يخلق. ثم القصد[٦٥] مخلوق الله بمعنى أنه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد إلى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها إلى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب إلى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لا أن الله خلق هذا الصرف مقصود لأن هذا ينافي خلق القدرة فحصلت الحالة المذكورة بمجموع خلق الله واختيار العبد فلهذا قال **(قلنا: توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لأن لاختياره تأثيرا في فعله أيضاً)** وإنما قال أيضاً ليعلم أن الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر.

برهان[٦٦] آخر قد ثبت أنه لا يوجد شيء إلّا وأن يجب وجوده بالغير فإن

---

(٦٤) **قوله: لم يخالف إرادته**: أي لم يقع خلاف العادة.

(٦٥) **قوله: ثم القصد مخلوق إلخ**: جواب سؤال: تقريره: أن قصد العبد اضطراري لا اختياري، لأنه إنما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيارٍ للعبد وإلا لتسلسلتِ الاختيارات، فأجاب: بأن القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب إلى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلاً، لكنه من الأمور اللاموجودة واللامعدومة، فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه، إذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة إلى الفعل مخلوقاً لله تعالى قصداً لكان الفاعل مضطراً إلى الفعل غير متمكن من الترك، وهذا ينافي خلق القدرة التي من شأنها التمكن من الفعل والترك.ل.

(٦٦) **قوله: برهان آخر**: دليل ثانٍ على إثبات التوسط بين الجبر والقدر، وحاصله: أنّا نعلم بالوجدان أن للعبد صنعاً ما، أي فعلاً بالاختيار وصنعه يجب أن يكون في أمر لا موجود ولا معدوم، لا في أمر موجود لأنّ صنعه فيه إما أن يكون بلا واسطة أو بواسطة وجود شيءٍ أو بواسطة عدم شيء والأقسام كلها باطلة.ل.

كان العبد موجباً لوجود بلا واسطة أمر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده وفي ذاته وإن كان بتوسط وجود أمر فذلك الأمر يجب بالموجودات المستندة إلى الواجب فيخرج من صنع العبد وإن كان بتوسط عدم أمر لا يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود إذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن إلّا بزوال العلة التامة لذلك الأمر أو لبقائه فالعلة التامة إن كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد إلى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على إعدامها وإن كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود أمر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان أن للعبد صنعاً ما فلا يكون إلّا في أمر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الأمر واجباً بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب تعالى إذ حينئذ يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الأمر لتوقفه على أمور لا صنع للعبد فيها أصلاً كقدرة العبد ووجوده وأمثالهما(٦٧)، فالأمر الإضافي الذي هو الصادر من العبد وهو الذي لا يجب عند وجود الأثر يسمى كسباً. وقد قال مشايخنا رحمهم الله: إن ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به، فهو كسب، ثم إن مقدورات الله قسمان الأول ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها، والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفرداً بل يكون لقدرة الغير مدخل ما في ذلك الشيء كالأفعال الاختيارية للعباد. وقد قيل: ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق، وما وقع في محل قدرته فهو كسب(٦٨). هذا وإن كان تفسيرا آخر لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد فالخلق أمر إضافي يجب أن يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر. والكسب أمر إضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر

---

(٦٧) **قوله: وأمثالهما**: كسلامة آلاته.

(٦٨) **قوله: فهو كسب**: مثلاً وقعت حركة زيد بخلق الله في غير من قامت به القدرة، وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد. والحاصل: أن أثر الخالق إيجاد الفعل في أمر خارج من ذاته وأثر الكاسب صنعُه في فعل قائم به. ل.

فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور. ثم اختلاف[٦٩] الإضافات ككونه طاعة أو معصية حسنة أو قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق إذ خلق القبيح ليس بقبيح إذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منهما وإنما الاتصاف به بإرادته وقصده قبيح وقد علم أن الكسب من حيث هو هو يوجب الاتصاف به فالقصد إليه قبيح لأنه موصل إلى القبيح لأنه يعلم أنه كلما قصده يخلقه الله تعالى ولا جبر في القصد. فالحاصل أن مشايخنا رحمهم الله تعالى ينفون عن العبد قدرة الإيجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون إلّا الله لكن يقولون إن للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود أمر حقيقي لم يكن بل إنما يختلف بقدرته النسب والإضافات فقط كتعيين أحد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسألة الجبر والقدر وبالله التوفيق.

ثم بعد ذلك رجعنا إلى ما نحن بصدده، وهو مسألة الحسن والقبح، فقوله: **(إن الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان[٧٠] بالحسن والقبح غير مسلم)**[٧١] لأن

---

(٦٩) **قوله: ثم اختلاف إلخ**: لما جعل الأفعال كلها مخلوقة لله تعالى، ولا شك أن منها ما هو قبيح والله تعالى منزَّه عن القبائح، حاول التقصِّي عن ذلك بأن الحسن والقبح والطاعة والمعصية كلها اعتبارات راجعة إلى الكسب دون الخلق، فيستند إلى العبد لا إلى الله تعالى وذلك لأن خلق القبيح ليس بقبيح، وإنما يقبح كسب المعصية.ل.

(٧٠) **قوله: الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان إلخ**: قد أبطل المقدمة الأولى من قبل، وهو أن فعل العبد غير اختياري، والآن يُبطل المقدمة الثانية من الدليل وهو أنه لا شيء من غير الاختياري بحسن أو قبيح.

(٧١) **قوله: غير مسلم**: قد اعترض عليه العلامة سعد وأفرط في التشنيع على المصنف، وحاصله: أن المقدمة الممنوعة إجماعية مسلّمة، فلا وجه لمنعها، وأعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وبأنه يحمد عليها، وبكمالات الإنسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذمّ وادعاء التناقض في كلام الأشعري، وأورد المنع العلامة خسرو على الشق الأول من الاعتراض بقوله: «فيه أن كونها مسلّمة بين المعتزلة والأشاعرة لا يقتضي كونها كذلك عند الماتريدية ومنهم المصنف، فعلى المدعي إثباتها» ثم أوضح بتقريره أن سند المنع بما ذكره المصنف صحيح ليس محلاً للتعجب، وكذا

كون الفعل اتفاقياً أو اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته أو لصفة من صفاته فيمكن أن يوجب ذات الفعل أو صفة من صفاته لحوق المدح أو الذم بكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا أو اضطراريا أو اتفاقياً، ألا ترى أن الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع أن اتصافه بها ليس باختياره. على أن الأشعري يسلم القبح والحسن عقلاً بمعنى الكمال والنقصان فلا شك أن كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وأن أصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم وأصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فإنكاره الحسن والقبح بمعنى أنهما صفتان لأجلهما يحمد أو يذم الموصوف بهما في غاية التناقض وإن أنكرهما بمعنى أنه لا يوجد في الفعل شيء يثاب الفاعل أو يعاقب لأجله، فنقول: إن عنى أنه لا يجب على الله تعالى الإثابة والعقاب لأجله فنحن نساعده في هذا الفعل وإن عني أنه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لأن الثواب والعقاب آجلا وإن كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم أن الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم أنه غريق في نعم الله في كل لمحة ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والأفعال ما يعتقد أنه في غاية القبح والشناعة إليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً فلم ير بعقله أنه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن أنه في معرض سخط عظيم وعذاب أليم فقد سجل(٧٢) غوايته على غباوته ولجاجته وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشر الذي في ورائه عصمنا الله عن الغباوة والغواية وأهدانا هدايا الهداية.

ادعاءه التناقض في كلام الأشعري حيث قال: وذلك لأنّ صفاته تعالى لمّا كانت ممكنة مستندة إليه تعالى بلا اختيار وقد تطابقت الفِرَق الثلاث على أنه تعالى يحمد عليها، وقد علم أن المواقف وشروحه أن الحسن بالنسبة إلى الله تعالى عبارة عن تعلّق المدح فقط بلا اعتبار الثواب، يعني أن اعتبار الثواب بالنسبة إلى المكلف قد وجد هٰهنا علم موجود غير اختياري هو حسن بالمعنى المتنازع فيه لأن أصحابها يحمدون ويذمّون اتفاقاً، فيوجد شق من الحسن فإن أنكره الشيخ الأشعري فقد تناقض، وإن أنكر الشق الآخر وهو تعلّق الثواب والعقاب فإن عنى عدم وجوبهما على الله تعالى سلّمناه وإن عنى عدم استحقاق الإنسان لهما فلا نسلّمه فلا بد له من دليل.

(٧٢) **قوله: فقد سجل غوايته**: خبر «كل من عَلِمَ».

فلما أبطلنا دليل الأشعري رجعنا إلى إقامة الدليل على مذهبنا وإلى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة. **(وعند بعض أصحابنا والمعتزلة حسن بعض أفعال العباد وقبحها يكونان لذات**(٧٣) **الفعل أو لصفة له. ويعرفان عقلاً أيضاً)** أي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله عاجلا ويثاب آجلا لأجله أو يذم فاعله عاجلا ويعاقب آجلا لأجله أو يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لأجلها أو يذم ويعاقب لأجلها وإنما قال: «أيضاً» لأنه لا خلاف في أنهما يعرفان شرعاً **(لأن وجوب**(٧٤) **تصديق النبي عليه السلام إن توقف على الشرع يلزم الدور)**.

واعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة وعلم السامع أنه نبي فأخبر بأمور مثل أن الصلاة واجبة عليكم وأمثال ذلك فإن لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة وإن وجب فلا يخلو من أن يكون وجوب تصديق بعض إخباراته عقليا أو لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل إخباراته شرعياً والثاني باطل لأنه لو كان وجوب تصديق الكل شرعياً لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام فأول الإخبارات الواجبة التصديق لا بد أن يجب تصديقه

---

(٧٣) قوله: لذات الفعل أو إلخ: اعلم: أن مذهب جمهور الحنفية ومن وافقهم الإطلاق الأعم من كونهما لذات الفعل أو لصفةٍ أو لوجوهٍ واعتباراتٍ، أما المعتزلة فإنهم قائلون بحسن الأفعال وقبحها لذواتها أو لصفة من صفاتها، ثم اختلفوا فيما بينهم فقال القدماء منهم: الحسنُ والقبحُ كلاهما لذات الفعل، وقال المتأخرون: لا، بل كلاهما لصفةٍ حقيقيةٍ تُوجِب كُلًّا من الحُسن والقبح في الفعل الحسن والفعل القبيح، وعند الجبائي: ليس الحسن والقبح صفة حقيقية ثبوتية، بل صفة اعتبارية، هكذا حقّق الملّا محبّ الله البهاري في المسلم.

(٧٤) قوله: لأنّ وجوب تصديقٍ إلخ: تمسّك على كون حُسن بعضِ الأفعالِ وقبحه عقليين أعمّ من استلزامهما الحكم بوجهين، حاصل الأول: أن تصديق أول إخبارات من ثَبَتَ نبوّته واجب عقلاً وكل واجب عقلاً فهو حسن عقلاً، أما الصغرى فلأنه لو كان شرعاً لتوقف على نص آخر يوجبُ تصديقه، فالنصّ الثاني إن كان وجوب تصديقه بنفسه لَزِمَ توقف الشيء على نفسه، وإن كان بالنص الأول لَزِمَ الدورُ، وإن كان بنصٍّ ثالث لزم التسلسل، وأما الكبرى فلأن الواجب عقلاً أخصّ من الحسن عقلاً على ما سبق، ويلزم من ذلك أن يكون صدقه واجباً عقلاً. ل.

بقول النبي عليه السلام إن تصديق الإخبار الأول واجب فنتكلم في هذا القول فإن لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الأول وإن وجب فإما أن يجب بالإخبار الأول فيلزم الدور أو بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل. وإذا ثبت ذلك تعين الأول وهو كون وجوب تصديق شيء من إخباراته عقلياً.

فقوله: **(وإلّا)** أي وإن لم يتوقف على الشرع **(كان واجباً عقلاً. فيكون حسناً عقلاً)** لأن الواجب العقلي ما يحمد[٧٥] على فعله ويذم على تركه عقلاً، والحُسن[٧٦] العقلي ما يحمد على فعله عقلاً فالواجب العقلي أخص من الحسن العقلي. وكذلك نقول في[٧٧] امتثال أوامره إنه إما واجب عقلاً إلخ هذا الدليل لإثبات الحسن العقلي صريحاً.

وقوله[٧٨]: **(وأيضاً وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهي إن ثبتت شرعاً يلزم الدور وإن ثبتت عقلاً يلزم قبحها عقلاً)** هذا يدلّ على القبح العقلي صريحاً **(وكل منهما)** أي الحسن والقبح **(يدل على الآخر التزاماً)** لأنه إذا كان الشيء واجباً عقلاً يكون تركه قبيحاً عقلاً وإن كان الشيء حراماً عقلاً فتركه يكون واجباً عقلاً فيكون حسناً عقلاً.

(ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما.

---

(٧٥) **قوله: ما يُحمد إلخ**: يخرج منه المباح والمندوب، إذ لا مدح على المباح ولا ذمّ، والمندوب وإن يُحمد على فعله لكن لا يُذمّ على تركه.

(٧٦) **قوله: الحسن العقلي إلخ**: هو يشمل المندوب دون المباح.

(٧٧) **قوله: في امتثال أوامره إلخ**: يعني امتثال أوامر النبي عليه السلام إن وجَبَ عقلاً فهو المطلوب، وإن وجَبَ شرعاً توقّف على أمر الشارع، ووجوب امتثال الأمر بالامتثال إن كان بالأمر الأول دارَ وإلّا تسلسل. ل.

(٧٨) **قوله: وأيضاً وجوب إلخ**: هذا وجه ثان يدلّ على كون حسن بعض الأفعال وقبحه عقليين وحاصله: أن وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة كذبه إذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية إذ لو كانت شرعية لتوقّف على نص آخر وهو أيضاً مبني على حرمة كذبه فإما أن يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه أو بالأول فيدور أو بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك أن يكون صدقه واجباً عقلاً. ل.

وعندنا[(٧٩)] الحاكم بهما هو الله تعالى. والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله العلم عقيب نظر العقل نظراً صحيحاً) لما أثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة أردنا أن نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في أمرين **أحدهما** أن العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد أما على الله فلأن الأصلح للعباد واجب على الله بالعقل فيكون تركه حراماً على الله والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكماً بالحسن والقبح ضرورة وأما على العباد فلأن العقل عندهم يوجب الأفعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير أن يحكم الله فيها بشيء من ذلك. وعندنا الحاكم[(٨٠)] بالحسن والقبح هو الله وهو متعال عن أن يحكم عليه غيره وعن أن يجب عليه شيء، وهو خالق أفعال العباد على ما مر وجاعل بعضها حسناً وبعضها قبيحاً وله في كل قضية كلية أو جزئية حكم[(٨١)] معين وقضاء مبين وإحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير أو شر ومن نفع أو ضر ومن حسن أو قبح. **وثانيهما** أن العقل عندهم موجب للعلم

---

(٧٩) **قوله: وعندنا إلخ**: حاصل النزاع بيننا وبينهم أن العقل عند المعتزلة علّة موجبةٌ للحكم، وعند الأشعرية مهدّرة لا اعتبار لها، وعندنا لا هذا ولا ذاك، بل العقل يُوجب أهليّة الحكم، وتعلّق الحكم من العليم الخبير.

(٨٠) **قوله: الحاكم بالحسن والقبح إلخ**: لا يُقال: هذا مذهب الأشاعرة بعينه، لأنَّا نقول بالفرق وهو أنَّ الحسن والقبح عند الأشاعرة لا يُعرفان إلَّا بعد كتابٍ ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علماً ضرورياً بهما، إما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلام وقبحِ الكذب الضارِّ وإما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الأدلّة وترتيبِ المقدمات كحسن الصدق الضارّ وقبحِ الكذب النافع، وقد لا يُعرفان إلَّا بالكتاب والنبي كأكثر أحكام الشرع.ل.

(٨١) **قوله: حكم معين**: ومن الحنفية مَن قال: إن العقل قد يستقلّ في إدراك بعض أحكامه تعالى، فأوجب هذا البعض الإيمان وحرَّم الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى على كل أحد، بَلَغَه دعوةُ رسولٍ أم لا حتى على الصبي العاقل، وروي عن أبي حنيفة: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لِمَا يرى من الدلائل على ثبوت الوحدانية، ولعلّ المراد لا عذر بعد مضي مُدّة التأمُّل، ويتفرّع عليه مسألة البالغ في شاهق الجبل الذي لم تبلغه الدعوة، هذا قول معظم الحنفية كالإمام أبي منصور الماتريدي والإمام فخر الإسلام، كذا في المسلم والفواتح.

بالحسن والقبيح بطريق[٨٢] التوليد بأن يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك إذ كثير مما حكم الله بحسنه أو قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد أوقف الله تعالى العقل عليه على أنه غير مولد للعلم بل أجرى عادته أنه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب أي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر أنه ليس لنا قدرة إيجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بإيجاد.

(والمأمور به في صفة الحسن نوعان: حسن لمعنى[٨٣] في نفسه، وحسن لمعنى في غيره)[٨٤] لما ثبت أن الحسن والقبح يعرفان عقلاً علم أنهما ليسا بمجرد الأمر والنهي بل إنما يحسن الفعل أو يقبح إما لعينه أو لشيء آخر، ثم ذلك الشيء إمّا حسن لعينه[٨٥] أو قبيح لعينه قطعاً للتسلسل، وهو إما جزء ذلك الفعل أو خارج عنه، والجزء إما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلاة والصلاة عبادة مع خصوصية، فالعبادة جزؤها أو لم يصدق كالأجزاء الخارجية كالسجود لا

---

(٨٢) **قوله: بطريق التوليد**: التوليد: أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسّط فعل آخر كحركة المفتاح، والمباشرة: أن يكون ذلك بدون توسُّط فعل آخر كحركة اليد، ولا توليد عند أهل السنَّة، لاستناد الأفعال كلها إلى الله تعالى بلا واسطة، بمعنى أنه خالقها ومُوجدها، فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادةً بمعنى أنه لا يمتنع أن لا يحصل، والعادة هو تكرّر الفعل ووقوعه دائمياً أو أكثرياً، وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى أن النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه، فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل، وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى أنّ العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرّر عندهم من استناد بعض الحوادث إلى غير الباري تعالى. ل.

(٨٣) **قوله: حسن لمعنى في نفسه**: أي اتّصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه أو لجزئه من غير واسطة في الثبوت.

(٨٤) **قوله: حسن لمعنى في غيره**: أي اتصف بالحسن باعتبار حُسن ثبت في غيره، بأن يكون هذا الغير واسطة في الثبوت.

(٨٥) **قوله: حسن لعينه أو إلخ**: لأنه إن كان لغيره يتسلسل.

يصدق على الصلاة، والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه. ويجب[٨٦] أن يعلم أن الحسن باعتبار الجزء إنما يكون حسناً إذا كان جميع أجزائه حسناً بمعنى أنه لا يكون جزء واحد منه قبيحاً لعينه إذ لو كان قبيحاً لا يكون المجموع حسناً ثم الخارج إما أن يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد إعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه إعلاء الدين والإعلاء خارج عن مفهوم الجهاد، وإما أن لا يكون صادقاً كالوضوء حسن للصلاة والصلاة لا تصدق على الوضوء فثبت أن الحسن ينقسم إلى هذه[٨٧] الأقسام وكذا القبيح[٨٨] لكن أمثلة هذا ستأتي في فصل النهي إن شاء الله تعالى. وإنما[٨٩] أطلق الحسن لمعنى في

---

(٨٦) **قوله: ويجب أن يُعلم إلخ**: المركب المشتمل على حسن أو قبح، إما أن يكون حسناً بجميع أجزائه أو ببعضها مع قبح البعض الآخر، أو يكون بعض أجزائه حسناً وبعضها لا حسناً ولا قبيحاً، وإما أن يكون قبيحاً بجميع أجزائه أو ببعضها مع حسن البعض الآخر أو يكون بعض أجزائه قبيحاً وبعضها لا قبيحاً ولا حسناً. فالمصنف خَصَّ الحسن باعتبار جزئه بالقسم الأول، ثم فسّره بما يشمل القسم الثالث فصار الحاصل: أن الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من أجزائه قبيحاً لعينه، ولم يتعرّض لجانب القبح، والظاهر أن ما يكون بعض أجزائه حسناً وبعضها قبيحاً يجعل من قسم القبيح تغليباً لجانب القبح والحرمة. ل.

(٨٧) **قوله: هذه الأقسام**: أي الخمسة من ستة أقسام مذكورة، لأن القسم الرابع قبيح بجميع أجزائه.

(٨٨) **قوله: وكذا القبيح**: أي ينقسم إلى خمسة أقسام، لأنه إما أن يكون قبيحاً لذاته أو لا، والثاني إما أن يكون قبيحاً لجزئه أو لأمرٍ خارج عنه، وكل من الجزء والخارج إما محمول أو غير محمول. ل.

(٨٩) **قوله: وإنما أطلق الحسن إلخ**: لمّا ذكر أن الحسن لمعنى في نفسه يعمّ الحسن لعينه، والحسن لجزئه، وردَ عليه: أن هذا إنما يصح في الحسن لجزئه ضرورة أنَّ جزء الشيء معنى كائن فيه، ولا يصح في الحسن لعينه، إذ ليس ذات الشيء معنى فيه، فأجاب أولاً: بأنه مجرّد اصطلاح وكأنه تغليب، وثانياً بأن الكلام في الأفعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات مشخصّة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلاً، فبالنظر إلى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن راجعاً إلى جزئه الذي هو المعنى الكلي. ل.

نفسه على الحسن لعينه إما اصطلاحاً، ولا مشاحة في الاصطلاحات، أو لأن الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلاً وهو لا يوجد إلَّا في ضمن جزئياته الموجودة وبحثنا في تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسا وهي لا تكون حسنة إلَّا لمعنى في نفسها أو حسنة لغيرها والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق أن ما يكون مفهوم الفعل متوقفاً عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلاة مثلاً فإن مفهومها الشرعي إنما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة، وأما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار. وليس إعلاء كلمة الله تعالى داخلاً في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازماً لا جزءاً، وهذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي.

إذا عرفت هذا علمت بطلان قول من أنكر كون الفعل حسناً أو قبيحاً لذاته بأن قال: قد يختلف(٩٠) حسن الفعل وقبحه باعتبار الإضافة فلا يكون حسناً لذاته أو قبيحاً لذاته لأن الاختلاف بالإضافة لا يدلّ على ما ذكر لأن الإضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لأن الفعل من الأعراض النسبية والأعراض النسبية تتقوم بالنسب والإضافات فالإضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه أن الشكر المضاف إلى المنعم حسن لا أن ذات الشكر من غير إضافة حسن.

---

(٩٠) **قوله: قد يختلف حسن الفعل وقبحه إلخ**: إشارة إلى جواب استدلال الأشاعرة على نفي عقلية الحسن والقبح بأنه لو كان كل منهما ذاتياً لما اختلف، بأن يكون الفعل حسناً تارة وقبيحاً أخرى، فإنّ ما بالذات لا يبطل، واللازم باطل، لأن شكر المُنعم حسنٌ بخلاف غيره، والكذب قبيح ثم يحسن حيث يجب لعصمة نبي عن يد ظالمٍ وإنقاذ بريء من سفّاكٍ.

وحاصل الجواب: أنَّ الحسن أو القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الإضافات هو المجموع المركب من الفعل والإضافة، والفعل جنس والإضافات فصول مقوّمة لأنواعه، والحسن أو القبيح لذاته هو الأنواع لا الجنس نفسه، ولك أن تقول: إنّ حسن الكذب مثلاً هٰهنا ليس بالذات، بل بواسطة حسن إنقاذ نبي بالعرض والحسن بالغير لا ينافي القبح لذاته.

(أما الأول[٩١] **فإما أن لا يقبل سقوط التكليف**[٩٢] **كالتصديق، وإما أن يقبل كالإقرار باللسان يسقط حال**[٩٣] **الإكراه. والتصديق هو الأصل والإقرار ملحق به لأنه دال عليه فإن الإنسان مركب من الروح والجسد فلا تتم صفته إلّا بأن تظهر من الباطن إلى الظاهر بالكلام الذي هو أدل على الباطن ولا كذلك سائر الأفعال)** إنما قال هذا للفرق بين الإقرار وعمل الأركان فإن الإقرار نجعله داخلاً في الإيمان ولا نجعل عمل الأركان داخلاً فيه.

واعلم أن المنقول من علمائنا رحمهم الله تعالى في هذه المسألة قولان، **أحدهما**[٩٤]: أن الإيمان هو التصديق، وإنما الإقرار لإجراء الأحكام الدنيوية عليه.

والثاني[٩٥]: أن الإيمان هو التصديق والإقرار **(فمن صدق بقلبه وترك الإقرار من غير عذر لم يكن مؤمناً)** اعتباراً لجهة ركنية الإقرار في حال الاختيار **(وإن صدق ولم يصادف وقتاً يقر فيه يكون مؤمناً)** اعتباراً لجهة التبعية في حال الاضطرار **(وكالصلاة تسقط بالعذر)** وهو عطف على قوله: كالإقرار **(وإما أن**

---

(٩١) قوله: أما الأول إلخ: أي المأمور به الحسن لمعنى في نفسه ثلاثة أضرب لأنه إما أن يكون شبيهاً بالحسن لمعنى في غيره أو لا، والثاني إما أن يقبل سقوط التكليف به أو لا، وإنما جُعِل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلاً لهذين القسمين نظراً إلى أنه لا ينقسم إلى ما يحتمل السقوط، وما لا يحتمله، بل كله يحتمل السقوط. ل.

(٩٢) قوله: سقوط التكليف: والمراد بالتكليف طلبُ إيقاع الفعل من العبد، ويدخل فيه النهي لأنّ فيه طلب الكف، والكف فعل، قال ابن نجيم الحنفي في «الأشباه والنظائر»: التروك لا يتقرّب بها إلّا إذا صار الترك كفّاً، وهو فعل وهو المكلف به في النهي لا الترك: بمعنى العدم، لأنه ليس داخلاً تحت القدرة للعبد. وفي الفتاوى الرضوية ج ٨ ص ٤٤٥، الترك عدم الفعل، والكف: امتناع عن الفعل قصداً.

(٩٣) قوله: حال الإكراه: أي بما يخاف على نفسه، أو عضو من أعضائه وسِعَة أن يظهر ما أمروه ويُخفي الإيمان في نفسه كذا قال صاحب الهداية.

(٩٤) قوله: أحدهما إلخ: هو مذهب المحققين من أصحابنا.

(٩٥) قوله: والثاني إلخ: قاله كثير من أصحابنا إلّا أن الإقرار ركن زائد عندهم يحتمل السقوط بعذر الإكراه، والتصديق ركن أصلي لا يحتمل السقوط.

يكون شبيهاً للحسن لمعنى في غيره كالزكاة[٩٦] والصوم والحج يشبه أن يكون حسناً بالغير، وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان[٩٧] هذه العبادة، والنفس مجبولة على المعصية، فلا يحسن قهرها. فارتفع[٩٨] الوسائط فصارت تعبُّداً محضاً لله تعالى).

يرد عليه أنكم إن أردتم بالحسن لمعنى في نفسه أن يكون الحسن لذات الفعل أو لجزئه لا تكون الزكاة وأمثالها من هذا القسم إذ بينتم أن جهة حسنها لمعنى في نفسها كونها تعبدا محضاً لله تعالى فيكون عينها حسناً لكونها مأمورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وإن أردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مأمورا به فهذا عين مذهب الأشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن إلى الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لأن كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى.

والجواب عنه وجهان، **الأول** أنه قد علم مما تقدم أن حسن الفعل عند

---

(٩٦) **قوله: كالزكاة إلخ**: يُريد أن أعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال، ثم في الإقرار الذي هو ركن من الإيمان لكنه يحتمل السقوط، ثم في الصلاة التي تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا تُشبه الحسن لغيرها، ثم في الزكاة والصوم والحج، فإنها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها يُشبه الحسن لغيره. ل.

(٩٧) **قوله: لا يستحقان هذه العبادة إلخ**: إذ العبادة حق الله تعالى خاصة، والنفس مجبولة على المعصية بمنزلة النار على الإحراق. والأحسن أن يقال: الفقير إنما يستحق الإحسان من الله تعالى لا من جهة العباد، والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه، لأنه بيت كسائر البيوت.

(٩٨) **قوله: فارتفع الوسائط**: تفصيله: أن الزكاة في الظاهر إضاعة المال، وإنما يحسن بواسطة حسن دفعِ حاجة الفقير، والصوم في نفسه إضرار النفس، وإنما يحسن بواسطة حسن قهر النفسِ الأمّارة، والحجّ في نفسه سعي وقطع مسافة بمنزلة السفر للتجارة وزيارة الأماكن وإنما يحسن بواسطة حسن زيارة البيت الشريف المكرم، ولما كانت هذه الوسائط غير اختيارية للعبد فلا عبرة لها، وهي بمنزلة العدم، فصارت كأنها حسنة لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها، فصارت ملحقة بالحسن لعينه، كالصلاة فجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه.

الأشعري لكونه مأموراً به وعندنا لا بل إنما أمر به لأنه كان حسناً قال الله تعالى إن الله يأمر بالعدل والإحسان يقتضي كونه عدلاً وإحساناً قبل الأمر لكنه خفي عن العقل فأظهره الله تعالى بالأمر. فالأمر بالزكاة وأمثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها على ما يأتي في هذا الفصل أن الأمر المطلق يتناول الضرب الأول من القسم الأول فيكون حسناً لمعنى في نفسها لكنا لا نعلم ذلك المعنى. **والثاني** أن الإتيان بالمأمور به من حيث إنه إتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه لأن طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم(٩٩) العقل بحسنه، خلافاً للأشعري، فإن شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلاً(١٠٠)، فأداء الزكاة يكون حسناً لمعنى في نفسه لأنه إتيان بالمأمور به والإتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه وعند الأشعري إنما يحسن أداء الزكاة لأنه مأمور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما أمر به من غير ملاحظة أنه طاعة الله تعالى.

فهذا بناء أنّ الحسن لمعنى في نفسه نوعان، **أحدهما** أن يكون حسناً إما لعينه وإما لجزئه، **والثاني** أن يكون حسناً لكونه إتياناً بالمأمور به. وقد يجتمع المعنيان كالإيمان بالله تعالى فإنه حسن لعينه وإتيان بالمأمور به وقد يوجد الأول بدون الثاني إذا أتى به لكونه حسناً لعينه أو لجزئه لكن لم يؤمر به وأيضاً على العكس في الحسن لا لجزئه ولا لعينه لكن يكون مأموراً به وقد أتى به لكونه مأموراً به كالوضوء فعلم فساد ما قال أن كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لأنه إنما يكون كذلك إذا أتى به لكونه مأموراً به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لأجل الصلاة والمنوي بنية امتثال أمر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لأنه إتيان بالمأمور به **(حتى شرط فيه الأهلية الكاملة)** فإن العبادات يشترط لها الأهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الأهلية إن شاء الله تعالى.

---

(٩٩) قوله: يحكم العقل بحسنه إلخ: فيحسن الإتيان بالزكاة والصوم والحج لكونه إتياناً بالمأمور به.

(١٠٠) قوله: ليس بحسن عقلاً: لأن فيه تصرفاً في ملك الغير بغير إذنه، ولأنّ الشكر قد يشبه الاستهزاء. مسلم الثبوت.

(وأما الثاني) وهو الحسن لغيره **(فذلك الغير إما منفصل عن هذا المأمور به)** كأداء الجمعة فإنه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير إما قائم بنفسه[١٠١] منفصل عن هذا[١٠٢] المأمور به فأسقطت قولي: «قائم بنفسه» لأن الأعراض لا تقوم بنفسها، فالمراد به أنه لا يكون قائما بهذا المأمور به فقوله منفصل يكون مكرراً **(كالسعي[١٠٣] إلى الجمعة حسن لأداء الجمعة فالوضوء حسن للصلاة وليس قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة إليها إلى النية. وإما[١٠٤] قائم بهذا المأمور به كالجهاد لإعلاء كلمة الله تعالى وصلاة الجنازة لقضاء حقّ الميت حتى إن أسلم الكفار بأجمعهم لا يشرع الجهاد وإن قضى البعض حقّ الميت يسقط عن الباقين ولما كان المقصود يتأدى بعين المأمور به كان هذا الضرب)** وهو أن يكون الغير قائما بالمأمور به **(لا الضرب الأول)** وهو أن يكون الغير منفصلا عن المأمور به **(شبيهاً بالقسم الأول)** وهو الحسن لمعنى في نفسه وجه المشابهة أن مفهوم الجهاد وهو القتل والضرب وأمثالهما وهذا المعنى ليس مفهوم إعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب إعلاء كلمة الله تعالى كما أن السقي في المفهوم غير الإرواء لكن في الخارج عينه وكما أن الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد حقيقة وهي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج وهو عين الإعلاء والإعلاء حسن لمعنى في نفسه فشابه هذا الضرب القسم الأول لا الضرب الأول لأن السعي غير أداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج.

---

(١٠١) **قوله: قائم بنفسه**: والمراد بالقائم بنفسه أن لا يتأدّى بالإتيان بالمأمور به، بل يفتقر إلى الإتيان به على حِدةٍ وهذا معنى كونه منفصلاً. ل.

(١٠٢) **قوله: منفصل عن هذا إلخ**: وذلك الغير لا يتأدّى إلَّا بفعل مقصود.

(١٠٣) **قوله: كالسعي للجمعة إلخ**: فالسعي ليس بحسن في نفسه، إذ هو مشي ونقلُ أقدام وإنما حسن وصار مأموراً به لإقامة الجمعة فكان حسناً لغيره، ثم الجمعة لا تتأدّى به، بل بفعل مقصود بعده، وكذا حال الوضوء. ك.

(١٠٤) **قوله: وإما قائم بهذا المأمور به إلخ**: وهو الذي حسن لمعنى في غيره وذلك الغير يتأدّى بالمأمور به لا يحتاج إلى فعل مقصود، كالجهاد وصلاة الجنازة.

(والأمر[١٠٥] **المطلق)** أي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه أو غيره **(يتناول**[١٠٦] **الضرب الأول من القسم الأول ويصرف عنه إن دل الدليل)** أي الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن بمعنى في نفسه **(لأن كمال الأمر يقتضي كمال صفة المأمور به)** لما علم أن المطلق ينصرف إلى الكامل لزم أن الأمر المطلق يكون أمراً كاملاً بأن يكون للإيجاب فأما الأمر الذي للإباحة أو الندب فناقص في كونه أمراً. إذا ثبت هذا فقد علم أن الحسن مقتضى الأمر، أي لو لم يكن الشيء حسناً لما أمر الله تعالى به **(فيكون الأمر الكامل)** أي الأمر الذي هو للإيجاب **(مقتضياً للحسن الكامل)** لأن الشيء لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما أوجب الله تعالى فعله ليكون الإيجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فالإيجاب يدلّ على كمال العناية بوجود المأمور به وكمال العناية بوجود المأمور به يدلّ على كمال حسنه وكمال الحسن أن يكون حسناً لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف **(وكونه عبادة يوجب ذلك أيضاً)** وقوله ذلك إشارة إلى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى أنه إتيان بالمأمور به. وإنما اخترت في الأول لفظ يقتضي، وفي الثاني يوجب، لأن المعنى الأول مقتضى الأمر والثاني موجب الأمر. والفرق بينهما[١٠٧] لا يخفى على أهل التحصيل

---

(١٠٥) **قوله: الأمر المطلق**: أي المطلق عن القرينة الدالّة على أن المأمور به حسن لعينه أو لغيره.

(١٠٦) **قوله: يتناول الضرب إلخ**: هذا مذهب جمهور الحنفية ومن وافقهم، وعند بعض مشايخنا يثبت الحسن لغيره، لأن ثبوت الحسن فيه بطريق الاقتضاء وهو ضروري، والضرورة تندفع بالأدنى وهو الحسن لغيره فلا يثبت ما وراءه إلَّا بدليل زائدٍ ذكره في «الكشف»، وفي «البديع» حكاية قول لا يدري قائله، وفي «الأسرار» لا أعلم خلافاً في أن الأمر المطلق يدلّ على الحسن بنفسه. والله أعلم بحقيقة الحال.

(١٠٧) **قوله: والفرق بينهما لا يخفى**: هو أنّ المقتضي مقدّم بمعنى أن الشيء يكون حسناً، ثم يتعلّق به الأمر ضرورة أن الأمر لا يتعلق إلَّا بما هو حسن والموجب متأخّر بمعنى أن الأمر يوجب حسنه من جهة كونه إتياناً بالمأمور به، ولا يتصوّر ذلك إلَّا بعد ورود الأمر به وهذا ما يقال: إن حسن المأمور به عندنا من مدلولات الأمر، وعند الأشعري من موجباته. ل.

(فقال الشافعي رحمه الله: الأمر بالجمعة يوجب صفة حسنها وأن لا يكون المشروع إلّا هي فلا يجوز ظهر غير المعذور إذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فإذا أدى الظهر لم ينتقض[١٠٨] بالجمعة. قلنا: لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا أن الأصل هو الظهر لكنا أمرنا بإقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا. لكن سقطت عنه الجمعة رخصة فإذا أتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر) هذه المسألة تفريع على أن الأمر المطلق يقتضي ما ذكره والخلاف هٰهنا في أمرين، **أحدهما** أن غير المعذور إذا أدى الظهر في البيت قبل فوات الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على أن الأصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذكور، **وثانيهما** أن المعذور إذا أدى الظهر هل ينتقض إذا حضر الجمعة أم لا فعنده لا وعندنا ينتقض لأن الأمر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا اليوم إقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو الأصل لكن هذا ساقط من المعذور بطريق الرخصة فإذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر.

(فصل: التكليف[١] بما لا يطاق غير جائز عندنا خلافا للأشعري لأنه لا يليق من

---

(١٠٨) **قوله: لم ينتقض بالجمعة إلخ**: يعني إذا حضر الجمعة بعد أداء الظهر لم ينتقض الظهر عنده، لأنّ المعذور له الخيار بينها وبين الظهر فإذا أدّى أحدهما اندفع الآخر.

فصل في التكليف بما لا يطاق

(١) **قوله: التكليف بما لا يطاق غير جائز إلخ**: ما لا يطاق إمّا أن يكون ممتنعاً لذاته كإعدام القديم وقلبِ الحقائق وتكليفُه غير جائز عندنا خلافاً للأشعري، لكن الإجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء أيضاً شاهد على ذلك والآيات ناطقة به، وإما أن يكون ممتنعاً لغيره بأن يكون ممكناً في نفسه، لكن لا يجوز وقوعه عن المكلّف لانتفاء شرط أو وجود مانع، فالجمهور على أن التكليف به غير واقع، خلافاً للأشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى أنه لا يقع أو أخبر بذلك كبعض تكاليف العُصاة والكُفّار، فصار حاصل النزاع أن مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق أم لا، فعند الجمهور هو مما يطاق وعند الأشعري هو محال، لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله جهلاً أو وقوع الكذب في إخباره.ل.

الحكيم ولقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: الآية ٢٨٦] **إلى غير ذلك من الآيات. وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقاً. واقع عنده في غيره)** أي واقع عند الأشعري في غير الممتنع لذاته **(كإيمان**[٢] **أبي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على أن لقدرة العبد تأثيرا في أفعاله توسطاً بين الجبر والقدر)** وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم.

فإن قيل: التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط أيضاً لأن العبد غير قادر على إيجاد الفعل بل يوجد بخلق الله فيكون التكليف بالفعل تكليفاً بالمحال.

قلنا: نعم لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد إليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة أي الحالة المذكورة بإجراء عادته أو التكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل إليها غالباً، وهو القصد **(على أن علمه تعالى بأنه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الإمكان)** هذا جواب عن دليل الأشعري وهو أن الله تعالى علم في الأزل أن أبا جهل لا يؤمن أصلاً فإن آمن ينقلب علم الله جهلاً وهو محال فإيمانه محال، فالأمر بالإيمان يكون تكليفاً[٣] بالمحال. فنجيب: بأن الله تعالى علم كل شيء على ما هو عليه، والعلم[٤] تابع للمعلوم، فعلمه تعالى بأنه لا يؤمن باختياره لا

---

(٢) **قوله: كإيمان أبي جهل**: إيمانه محال لوقوع الكذب في إخباره تعالى وهو مكلّف به، فالتكليف بما لا يطاق واقع.

(٣) **قوله: فالأمر بالإيمان يكون تكليفاً بالمحال**: وبعبارة أخرى كما قال العلامة البيضاوي: إنه سبحانه وتعالى أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون وأمرهم بالإيمان فلو آمنوا انقلب خبره كذباً وشمل إيمانهم الإيمان بأنهم لا يؤمنون، فيجتمع الضِّدان، فإيمان أبي جهل محال وهو مكلّف به فالتكليف بما لا يطاق واقع.

(٤) **قوله: والعلم تبع للمعلوم**: أي المعلوم أصل في الموازنة ومناط للمطابقة، هذا دفع لما يقال: إن جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة أنّ علم الله تعالى متعلّق بوجود الفعل فيجب، أو بعدمه فيمتنع، ويكفي في الجواب أن الوجوب أو الامتناع بواسطة علم الله تعالى أو إخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد.

يخرجه عن حيز الإمكان أي عن أن يكون مقدوراً ومختاراً له **(وعنده لا تأثير لها)**[٥] أي لقدرة العبد في أفعاله **(بل هو مجبور. ثم عندنا عدم جوازه)** أي عدم جواز التكليف بما لا يطاق **(ليس بناء**[٦] **على أن الأصلح واجب على الله تعالى خلافاً للمعتزلة، بل بناء على أنه لا يليق من حكمته وفضله. ثم القدرة**[٧] **شرط لوجوب الأداء لا لنفس الوجوب لأنه قد ينفك عن وجوب الأداء فلا حاجة إلى القدرة)** وسيأتي الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء في الفصل المتأخر **(بل هو يثبت)** أي نفس الوجوب **(بالسبب والأهلية على ما يأتي)** أي في فصل الأهلية.

(والقدرة نوعان: ممكنة وميسرة فالممكنة أدنى ما يتمكن به المأمور على أداء المأمور به) أي من غير حرج[٨] **(غالباً)** وإنما قيدنا بهذا لأنهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة **(وهي شرط**[٩] **لأداء كل واجب فضلاً من الله تعالى بدنياً كان أو مالياً، فلهذا يجب التيمم مع العجز، والصلاة قاعداً أو مومياً معه)** أي مع العجز **(وتسقط الزكاة إذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن**

---

(٥) **قوله: وعنده لا تأثير لها إلخ**: أي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفاً بما لا يطاق على ما ذهب إليه الأشعري لزم أن يكون جميع التكاليف تكليفاً بما لا يطاق بناءً على مذهب الأشعري في أنّ العبد مجبور في أفعاله لا تأثير لقدرته أصلاً وهذا باطل بالإجماع إذ الأشعري وإن قال بالوقوع لم يقل بالعموم. ل.

(٦) **قوله: ليس بناء على إلخ**: كما هو عند المعتزلة فإنهم يقولون أن عدم تكليف ما لا يطاق أصلح للعبد فيكون واجباً فيكون التكليف ممتنعاً بل بناء إلخ.

(٧) **قوله: ثم القدرة شرط إلخ**: أي القدرة التي يتمكّن بها العبد من أداء ما لَزِمَه، وهي بمعنى سلامة الأسباب والآلات.

(٨) **قوله: من غير حرج إلخ**: إنما قيّد التمكن به، لأن أداء الحج قد يتمكّن منه بدون الزاد والراحلة نادراً، وبدون الراحلة كثيراً، لكن لا يتمكَّن منه بدونهما إلَّا بحرج عظيم في الغالب.

(٩) **قوله: وهي شرط لأداء إلخ**: وإلا لزم تكليف ما لا يطاق، وهو منفيّ لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحَجّ: الآية ٧٨]. وخرج القضاء بقيد الأداء، لأنه لا يشترط القدرة المُمَكِّنة لوجوب القضاء عندنا.

اتفاقاً فعلى هذا) يتصل بقوله وهي شرط لأداء كل واجب **(قال زفر رحمه الله تعالى: لا يجب القضاء على من صار**[١٠] **أهلاً للصلاة في الجزء الأخير من الوقت لأنه لا يجب الأداء لعدم القدرة، قلنا: إنما تشترط حقيقة القدرة للأداء إذا كان**[١١] **هو الفرض أما هنا فالفرض القضاء. وقد وجد السبب**[١٢] **فإمكان القدرة على الأداء بإمكان**[١٣] **امتداد الوقت كاف لوجوب القضاء كمسألة الحلف بمس السماء)** فإنه ينعقد اليمين لإمكان البر في الجملة كما كان للنبي عليه السلام فإمكان الأصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة **(على أن القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الآلات والأسباب فقط وقد وجدت هنا. فأما القدرة الحقيقية فإنها مقارنة للفعل)** أي ولئن سلّمنا أن إمكان القدرة على الأداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الأداء فوجود القدرة على الأداء حاصل هٰهنا لأن القدرة التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الآلات والأسباب وهي حاصلة هٰهنا ولا تشترط القدرة[١٤] التامة الحقيقية

(١٠) **قوله: صار أهلاً للصلاة إلخ**: كما إذا بلغ الصبي، أو أسلم الكافر، أو طهرت الحائض في آخر الوقت، لزِمَتهم الصلاة عند الإمام الأعظم استحساناً، خلافاً لزفر وهو القياس، رحمهما الله تعالى.

(١١) **قوله: إذا كان هو الفرض إلخ**: أي إذا كان المطلوب من الأمر عين ما كلّف به، يشترط فيه القدرة التي هي سلامة الآلات حقيقة، وأما إذا كان المطلوب منه غيره، فتوهُّم القدرة كافٍ لصحته كالأمر بالوضوء، إذا كان المقصود منه حقيقة التوضّي لا يصح إلا عند وجود الماء حقيقة، وأما إذا كان المطلوب منه خلفه وهو التيمُّم فتوهّم الماء وإن كان بعيداً كاف لصحة الأمر به.

(١٢) **قوله: وقد وجد السبب**: حاصله أن اشتراط القدرة للوجوب إنما هو لاتجاه التكليف لا غير، وقد تحقق التكليف لإيجاب الأداء حين وجود القدرة، ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب، لاتحاد سبب وجوب القضاء والأداء، فإذا لم يتكرّر الوجوب في القضاء لا يجب تكرّر القدرة. كذا في المسلم والفواتح.

(١٣) **قوله: بإمكان امتداد الوقت إلخ**: بإيقاف الله تعالى الشمس كما حكي عن يوشع وعن سليمان عليهما السلام، فإن امتدّ في الواقع يؤدِّيه فيه وإلَّا يقضيها.

(١٤) **قوله: القدرة التامة**: وهي القوّة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط، فهي مع الفعل بالزمان فالمعية زمانية، والتقدم بمعنى الاحتياج إليها ذاتي.

لأنها مقارنة للفعل لأن العلة التامة تكون مقارنة للمعلول إذ لو كانت سابقة زماناً يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة **(أو نقول**[١٥]**: القضاء يبتني على نفس الوجوب لا على وجوب الأداء، كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة)** أي الممكنة **(لبقاء الواجب إذ التمكن على الأداء يستغني عن بقائها)** أي: عن استمرارها **(فلهذا لا تشترط للقضاء فلهذا إذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عن الحج لأن الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لأن الزاد والراحلة أدنى ما يتمكن به على هذا السفر غالباً)**. اعلم أن جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض[١٦] قوله: إن القدرة التي شرطناها متقدمة إلى آخره **(والميسرة**[١٧] **ما يوجب اليسر على الأداء كالنماء في الزكاة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلّا ينقلب إلى العسر فلا تجب الزكاة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لأنه تعدٍّ. فإن قيل: لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب أن يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فلا تجب بعد هلاك بعضه في الباقي)** توجيه السؤال أنكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب أن يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينبغي أن لا تجب الزكاة في الباقي إذا هلك بعض النصاب، فأجيب بأن النصاب

---

(١٥) **قوله: أو نقول إلخ**: جواب ثالث عن دليل زفر، حاصله: منع المقدمة المطوية، ففي دليله قوله: «لأنه لا يجب الأداء» صغرى بمعنى أن الصلاة على المستاهل في آخر الوقت لا يجب أداءها، فهي صغرى موجبة معدولة المحمول، والكبرى مطوية وهي «كل ما لا يجب أداءها لا يجب قضاءها». فصلاة المستاهل في آخر الوقت لا يجب قضاءها، والجواب منع هذه المقدمة التي كبرى القياس، لأن المريض لا يجب عليه أداء الصوم لعدم القدرة المُمكنة مع أن القضاء واجب عليه وكذا المسافر. ش.

(١٦) **قوله: يناقض قوله أن إلخ**: الظاهر أنهما من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول المطلوب، فجعلهما من القدرة المُمكِّنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والأسباب على ما زعم المصنف. ل.

(١٧) **قوله: والميسرة ما يوجب اليُسر إلخ**: وهذه زائدة على الممكنة بدرجة، لأن بها يثبت الإمكان ثم اليسر، وإنما شرطت هذه القدرة في أكثر الواجبات المالية ولم يشترط في البدنية، لأن أداءها أشقّ على النفس من العبادات البدنية. ل.

ما شرط لليسر بل للتمكن. وفي[١٨] هذا الكلام ما فيه. **(قلنا: النصاب ما شرط لليسر لأن الواجب ربع العشر ونسبته[١٩] إلى كل المقادير سواء بل ليصير غنيا فيصير أهلاً للإغناء لقوله عليه السلام: لا صدقة إلّا عن ظهر غنى، ولا حدّ له، فقدّره الشرع بالنصاب، وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى:** ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرة: الآية ١٩٦]. وليس[٢٠] المراد العجز في العمر لأن ذا يبطل أداء الصوم. فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل) أي تشترط القدرة المقارنة للأداء **(كالاستطاعة مع الفعل)** أي القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا آنفاً **(فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك)** أي مقارنة لأداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة **(وذا دليل اليسر)** أي اشتراط بقاء القدرة المقارنة دليل اليسر **(فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب)** أي يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى إن تحققت القدرة على الإعتاق فوجب الإعتاق ثم إن لم تبق القدرة يسقط الإعتاق لأنها لما لم تتصل بالأداء علم أن القدرة المقارنة للأداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا أن وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها **(إلا أن المال هنا[٢١] غير عين فلا يكون الاستهلاك تعدياً.**

---

(١٨) قوله: وفي هذا الكلام إلخ: يعني أن التمكّن من أداء الزكاة لا يتوقّف على ملك النصاب، بل يكفي ملك قدر المؤدّى، فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكُّن وراجعاً إلى القدرة المُمكّنة على أنهم فسروا القدرة الممكِّنة بسلامة الأسباب والآلات، والنصاب ليس منها.ل.

(١٩) قوله: ونسبته إلى كل المقادير إلخ: لأن إيتاء الخمسة من المأتين، وإيتاء الدرهم من الأربعين سواء في اليُسر.

(٢٠) قوله: وليس المراد العجز في العمر إلخ: فإنه تعالى نقل الحكم إلى الصوم عند العجز، فإن اعتبر العجز المستدام في العمر لا يثبت ذلك إلَّا بآخر العمر ولا يتحقق منه أداء الصوم فعُلِمَ أن المراد العجز الحالي في نقل الحكم عن الرقبة إلى الصوم، وكذلك في النقل عن الصوم إلى الإطعام في كفّارة الظِّهار والصوم.

(٢١) قوله: المال هنا غير عين: أي في كفارة اليمين، وبهذا يخرج الجواب عن إشكال آخر وهو: أن الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال بإصابة مال آخر قبل الأداء ولا يعود في الزكاة، وهذا يدلّ على أنها دون الزكاة في اليُسر.

فيكون كالهلاك) جواب سؤال مقدور وهو أنه لما سوى بين الزكاة والكفارة في أنهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي أن لا تسقط الكفارة بالمال إذا استهلك المال كما لا تسقط الزكاة فأجاب بأن المال غير معين في الكفارة. فلا يكون[٢٢] الاستهلاك تعديّاً، وهو في الزكاة معين لأن الواجب جزء من النصاب فتعين أن الواجب من هذا المال فإذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن[٢٣].

واعلم أن في قولهم إن بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب وإلا انقلب اليسر عسرا نوع نظر لأنه إن يسر الله تعالى لنا أمراً لا يلزم من ذلك أن يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب أبدا فإن اشتراط هذا اليسر يؤدي إلى فوات أداء الزكاة فإنه إن أخر أداء الزكاة خمسين سنَّة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء. وأيضاً لا ينقلب[٢٤] اليسر عسراً، فإن اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسراً بل غايته أن لا يثبت يسراً آخر إنه الميسر للصواب.

(فصل: المأمور به نوعان: مطلق ومؤقّت[١]) هذا الفصل هو أصل الشرائع قد تأسس عليه مباني الأصول والفروع فإن طالعت هذا الموضع في كتب الأصول

---

(٢٢) قوله: فلا يكون الاستهلاك تعدّياً: لأن الاستهلاك يصير تعدِّياً إذا كان متعلِّقاً بمحل عين كالزكاة.

(٢٣) قوله: فيضمن: فالحاصل: أنه إذا ثبت أن الحق لصاحب الحق ـ وهو الفقير ـ متعلّق بالعين، كان المستهلك جانياً على محل الحق بالإتلاف، فيجعل المحل قائماً زاجراً عليه، ونظراً لصاحب الحق، ولأن رب المال خوطب بأداء العين إلى الفقير فإذا أقدم على الاستهلاك فقد قصد إسقاط الحق الواجب عن نفسه فلا يقدر عليه، فيجعل العين كالقائم رداً لقصده. هكذا حقّق العلَّامة عبد العزيز البخاري.

(٢٤) قوله: وأيضاً لا ينقلب اليُسرُ عُسراً: قد أجاب العلَّامة سعد عن هذين الاعتراضين في التلويح إن شئتَ الاطِّلاع فارجع إليه.

فصل: المأمور به نوعان

(١) قوله: مؤقّت: المراد بالمؤقّت ما يتعلّق بوقتٍ محدود، بحيث لا يكون الإتيان به في غير ذلك الوقت أداءً، بل يكون قضاء كالصلاة خارج الوقت أو لا يكون مشروعاً أصلاً كالصوم في غير النهار، وبالمطلق ما لا يكون كذلك وإن كان واقعاً في وقت لا محالة. ل.

علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها. **المراد بالمطلق** غير المؤقت كالكفارات والنذور المطلقة والزكاة.

(أما[٢] المطلق فعلى التراخي لأنه) أي الأمر **(جاء للفور. وجاء للتراخي فلا يثبت الفور إلّا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخي، لا أن الأمر يدلّ عليه)** لأن المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو أداه في الحال يخرج عن العهدة. فالفور[٣] يحتاج إلى القرينة لا التراخي.

(وأما المؤقّت فإما أن يتضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لأنه تكليف بما لا يطاق إلّا لفرض القضاء كمن وجب عليه الصلاة آخر الوقت. وإما[٤] أن يفضل كوقت الصلاة. وإما أن[٥] يساوي وحينئذ إما أن يكون الوقت سبباً للوجوب كصوم رمضان أو لا يكون[٦] كقضاء رمضان. وقسم آخر

---

(٢) **قوله: أما المطلق فعلى التراخي**: اختُلف في المطلق، فالأكثرون على أنه يجب على التراخي، أي جاز تأخيره في أيّ وقت يأتي به بشرط أن لا يفوته في العمر، وقال بعضهم: إنه واجب على الفور، والمختار أنه لا يدل على الفور، ولا على التراخي، بل كل منهما بالقرينة، لأن صيغة الأمر ما وُضعت إلَّا لطلب الفعل مطلقاً، وإفادة الفور زيادة على موضوع الصيغة فلا يثبت ذلك بإطلاق الأمر، والصحيح من مذهب العلماء الحنفية أنه للتراخي، إلَّا أن المصنف اصطلح على أن المراد بالتراخي: «عدم التقييد بالحال» لا التقييد بالاستقبال، فالتراخي عندهم أعمّ من الفور وغيره.

(٣) **قوله: فالفور يحتاج إلى القرينة إلخ**: لأنه أمر زائد ثبوتي فيحتاج إلى القرينة، بخلاف التراخي، فإنه عدم أصلي، فصار ما ذكره المصنف موافقاً لما هو المختار.ل.

(٤) **قوله: إما أن يفضل**: بأن يسع الوقتُ ذلك الواجبَ وغيره، ويقال له الظرف أيضاً.

(٥) **قوله: إما أن يساوي**: بأن يستوعب الوقت المؤقّت ولا يفضل عنه، فيطول بطوله ويقصر بقصره، ويقال له المعيار أيضاً.

(٦) **قوله: أو لا يكون**: جعلوا صيام الكفارة والنذر المطلق وقضاء رمضان من المؤقّت باعتبار أن الصوم لا يكون إلَّا بالنهار، والأظهر أنه من قسم المطلق، لأن التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له.ل.

كالحج[٧] **مشكل في أن يفضل أو يساوي كالحج، أما وقت الصلاة فهو ظرف للمؤدي وشرط للأداء، إذ الأداء**[٨] **يفوت بفوات الوقت)** لأن الأداء تسليم عين الثابت بالأمر. والثابت بالأمر هو الصلاة في الوقت أما الصلاة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالأمر **(وسبب للوجوب لقوله تعالى:** ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: الآية ٧٨] **ولإضافة الصلاة إليه)** إذ الإضافة تدل على اختصاص فمطلقها ينصرف إلى الاختصاص الكامل أن يرى أن قوله المال لزيد ينصرف إلى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يمكن ينصرف إلى ما دونه أما الإضافة بأدنى ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلاة الفجر إنما هو بالسببية فالأمور التي ذكرنا من الإضافة إلى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع **(ولتغيرها**[٩] **بتغيره صحة وكراهة وفساداً ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه. فإن**[١٠] **التقديم على الشرط)** أي التقديم على شرط وجوب الأداء **(صحيح كالزكاة قبل الحول. وتحقيقه)** أي تحقيق كون الوقت سبباً للوجوب **(أنّ الوقت وإن لم يكن مؤثرا في ذاته بل بجعل الله تعالى بمعنى أنه تعالى رتب الأحكام على أمور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء إلى**

---

(٧) **قوله: كالحج**: وإشكاله من وجهين: **الأول** أن وقت الحج شوال وذو القعدة وعشرة ذي الحجة، والحج لا يؤدّى إلَّا في بعض عشرة ذي الحجة، فيكون الوقت فاضلاً، **الثاني** أنه لا يؤدّى في هذا الوقت إلَّا حج واحد فيكون مساوياً ومعياراً.

(٨) **قوله: إذ الأداء إلخ**: وأيضاً لا يصح المأمور به قبل وجوده.

(٩) **قوله: ولتغيرها بتغيره**: أي تغير الصلاة بتغير الوقت، فإن الأداء في الوقت الصحيح كامل، وفي الوقت الناقص ناقص، وفي غير وقته أي قبل وقته فاسدٌ.

(١٠) **قوله: فإن التقديم على الشرط صحيح**: دفع لِمَا يقال: إن بطلان تقديم وجوب الصلاة على الوقت لا يدلّ على سببيّته، لجواز أن يكون شرطاً له، وتقديم الحكم على الشرط أيضاً باطل، فأجاب بالمنع مستنداً بصحة تقديم الزكاة على الحول الذي هو شرط لوجوب الأداء. وحاصله أن تقديم المشروط على الشرط جائز، إذا كان الشرط شرطاً لوجوب الأداء، وأما إذا كان الشرط شرطاً للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلاة، وتقديم المسبّب على السبب لا يجوز أصلاً، وفي الوقت اجتمعت شرطيةُ الجواز والسببيّة، فلا يجوز التقديم على الوقت.

غير ذلك فتكون الأحكام بالنسبة إلينا مضافة إلى هذه الأمور فهذه الأمور مؤثرة في الأحكام بجعل الله تعالى كالنار في الإحراق عند أهل السُنَّة فإن قيل: الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث. قلنا: الإيجاب قديم وهو حكمه تعالى في الأزل أنه إذا بلغ زيد يجب عليه ذا وأثره وهو الحكم المصطلح) أي الوجوب **(حادث، فإنه مضاف إلى الحادث، فلا يوجد قبله، ثم هو)**[١١] أي الوقت. لما بيَّن أن الوقت سبب للوجوب أراد أن يبين أن المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الأداء **(سبب لنفس الوجوب لأن سببها الحقيقي الإيجاب القديم وهو ترتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا)** أي الشيء الظاهر، وهو الوقت **(سبباً لها)** أي لنفس الوجوب **(بالنسبة إلينا، ثم لفظ الأمر لمطالبة ما وجب بالإيجاب المرتب للحكم على ذلك الشيء)** وهو الوقت **(فيكون)** أي لفظ الأمر **(سبباً لوجوب الأداء)**.

(والفرق[١٢] **بين نفس الوجوب ووجوب الأداء أن الأول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حقّ في ذمته فإذا اشترى شيئاً يثبت الثمن في الذمة)** فثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب **(أما لزوم الأداء فعند المطالبة بناء على أصل الوجوب. وأيضاً**

---

(١١) **قوله: ثم هو سبب إلخ**: يريد أن هٰهنا وجوباً ووجوبَ أداء، ووجود أداء، ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري، فالوجوب سببه الحقيقي هو الإيجاب القديم، وسببه الظاهري هو الوقت، ووجوب الأداء سببه الحقيقي تعلّق الطلب بالفعل، وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك، ووجود الأداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وإرادته، وسببه الظاهري استطاعة العبد أي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير، وهي لا تكون إلَّا مع الفعل بالزمان. ل.

(١٢) **قوله: والفرق بين نفس الوجوب إلخ**: حاصل الفرق كما ذهب إليه المصنف: أن نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل، أو مال، ووجوب الأداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به، وتحقيقه: أن للفعل معنى مصدرياً وهو الإيقاع، ومعنًى حاصلاً بالمصدر وهو الحالة المخصوصة، فلزومُ وقوعِ تلك الحالة هو نفس الوجوب، ولزوم إيقاعها وإخراجها من العدم إلى الوجود هو وجوب الأداء، وكذا في المال لزوم المال وثبوته في الذمة نفس وجوب، ولزوم تسليمه إلى من له الحق وجوب أداء، فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر. ل.

القضاء[١٣] **واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا أداء عليهم لعدم الخطاب)**[١٤]. أما في الأولين فلأن خطاب من لا يفهم لغو وأما في الأخيرين فلأنهما مخاطبان بالصوم في أيام أخر **(ولا بد للقضاء من وجوب الأصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه)** أي سبب نفس الوجوب **(شيئاً غير الخطاب وهو الوقت)** لما ذكرنا من عدم الخطاب لأنه[١٥] لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما إما لهذا أو للإجماع فيلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر.

ثم اعلم أن بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء ويقولون إن الوجوب لا ينصرف إلّا إلى الفعل وهو الأداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الأداء فلا يبقى فرق بينهما ولله درّ من أبدع الفرق بينهما ما أدقّ نظره وما أمتن حكمته.

وتحقيق ذلك أنه لما كان الوقت سبباً لوجوب الصلاة كان معناه أنه لما حضر وقت شريف كان لازما أن يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلاة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الأداء هو إيقاع تلك الهيئة فوجوب الأداء هو لزوم إيقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الأول لأن السبب أوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما. فإن المراد بالسبب الداعي[١٦] ثم بواسطة هذا الوجوب يجب إيقاع تلك الهيئة.

---

(١٣) **قوله: القضاء واجب إلخ**: نظراً إلى وجود السبب وأهلية المحل.

(١٤) **قوله: لعدم الخطاب**: وقيام المانع، هذا في البدني، أما في المالي فكما في الثمن إذا اشترى الرجل شيئاً بثمنٍ غير مشار إليه بالتعيين، فإنه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن، ولا يجب أداءه إلَّا بعد المطالبة.

(١٥) **قوله: لأنه لا شيء غير الوقت والخطاب**: تعليل لكونه هو الوقت، يعني أن السببية منحصرة في الوقت والخطاب، إما لأنه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية، وإما لانعقاد الإجماع على أنَّ السبب هو الوقت أو الخطاب، فإذا انتفى الخطاب تعيّن الوقت للسببية وهو المطلوب. ل.

(١٦) **قوله: الداعي**: لا المُوجد المؤثّر في حصول الشيء، حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية.

فالوجوب الأول يتعلّق بالصلاة وهي الهيئة والثاني بأدائها حتى[١٧] لو كان السبب بذاته داعياً إلى نفس الإيقاع لا إلى الهيئة الحاصلة بالإيقاع فلزوم ذلك الإيقاع يكون نفس الوجوب فإذا تصوره العقل لازم الوقوع لا بد له من إيقاع فلزوم إيقاع الإيقاع هو وجوب الأداء، وقد يوجد نفس الوجوب بدون الوجوب الأداء كما في المريض والمسافر فإن لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لأن ذلك اللزوم باعتبار أن السبب داع إليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سبباً لكن لا يجب إيقاعه مع أنه يجوز أن يكون واقعاً إذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلا بد أن يملك البائع مالا على المشتري تحقيقاً للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم أداء المال الواجب فرع على الأول فهو وجوب الأداء.

فلما ذكر أن الوقت سبب لنفس الوجوب أراد أن يبين أن السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال: **(ثم إذا كان الوقت سبباً وليس ذلك كله)** أي السبب ليس كل الوقت لأنه إن كان الكل سبباً لا يخلو إما أن تجب الصلاة في الوقت أو بعده فإن وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لأنه إذا كان الكل سبباً فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد[١٨] السبب.

وإن وجبت بعد الوقت لزم الأداء بعد الوقت. وكل[١٩] منهما باطل فلا يكون الكل سبباً وهذا معنى قوله: **(لأنه إن وجبت في الوقت تقدم الأداء على السبب وإن لم تجب فيه تأخر الأداء عن الوقت فالبعض سبب. ولا يتعين[٢٠] الأول بدليل الوجوب على من صار أهلاً في الآخر إجماعاً، ولا الآخر[٢١] وإلا**

---

(١٧) **قوله: حتى لو كان السبب إلخ**: يعني أن الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعياً إليه ووجوب الأداء لزوم إيقاعه.

(١٨) **قوله: لا يوجد السبب**: ضرورة أنّ الكل لا يوجد إلَّا بوجود جميع أجزائه.

(١٩) **قوله: وكل منهما باطل**: أي التقدُّم على السبب والأداء بعد الوقت.

(٢٠) **قوله: ولا يتعين الأول**: أي لا يجوز أن يكون أول الوقت على التعيين وإلَّا لَمَا وجبتِ الصلاة على من صار أهلاً لها في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل فالملزوم مثله.

(٢١) **قوله: ولا الآخر**: أي ولا آخر الوقت على التعيين، وإلا لما صحَّ الأداء في أول الوقت، لامتناع التقدم على السبب.

لما صح التقديم عليه. فالجزء الذي اتصل[٢٢] **به الأداء سبب. فهذا الجزء إن كان كاملاً يجب الأداء كاملاً فإن اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وإن كان ناقصاً كوقت الإحمرار يجب كذلك فإذا اعترض عليه الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملاءمة بين الواجب والمؤدّى)** لأنه وجب ناقصاً وقد أدى كما وجب بخلاف الفصل الأول لأنه شرع في الوقت الكامل لأن ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعاً فوجب عليه كاملاً فإذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لأن النهي عن الصلاة في هذه الأوقات باعتبار أن عبدة الشمس يسجدونها في هذه الأوقات فالعبادة في هذه الأوقات مشابهة لعبادة الشمس وعبادة الشمس إنما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب. **(فإن قيل**[٢٣]**: يلزم أن يفسد العصر إذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها إلى أن غربت الشمس قلنا: لما كان الوقت متسعاً جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل به بالبناء)** البناء هنا ضد الابتداء والمراد أنه ابتدأ الصلاة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عذراً **(لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة متعذر**[٢٤] **لكن هذا يشكل بالفجر)** يعني من شرع في الفجر ومدها إلى أن طلعت الشمس ينبغي أن لا يفسد كما في العصر إذا شرع في الوقت الكامل ومدها إلى أن غربت فإن الصورتين الشروع في

---

(٢٢) قوله: فالجزء الذي اتصل إلخ: فإن أُدِّيتِ الصلاة في أول الوقت يكون الجزء السابق على العزيمة، وهو الجزء الذي لا يتجزأ سبباً لوجوب الصلاة، فإن لم يؤدِّ في أول الوقت تنتقل السببية إلى الأجزاء التي بعده، فيضاف الوجوب إلى كل ما يلي ابتداء الشروع من الأجزاء، سواء كانت صحيحة كما في غير العصر أو ناقصة كما في العصر عند الاحمرار.

(٢٣) قوله: فإن قيل إلخ: اعتراض على ما تقرّر من أن ما وجب كلاماً لا يتأدّى بصفة النقصان، وتقريره: أن مَن شَرَعَ صلاة العصر في أول الوقت ثم مدَّها إلى أن غربت الشمس قبل فراغه منها، فإن هذه الصلاة قد تمَّت ناقصة وكان شروعها في الوقت الكامل.

(٢٤) قوله: متعذر: أي يتعذّر الاحتراز عن الفساد أي الكراهة مع الإتيان بالعزيمة، فإن العزيمة في كل صلاة أن تؤدّى في تمام الوقت.

الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر أن جعل عفوا ينبغي أن يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا إشكال اختلج في خاطري ولم أذكر له جوابا في المتن فيخطر ببالي عنه جواب وهو أن في العصر لما كان له شغل في الوقت فلا بد أن يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد[٢٥]، وأما في الفجر[٢٦] فإن كل وقته كامل فيجب أداء الكل في الوقت الكامل. فإن شغل كل الوقت يجب أن يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل **(ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حقّ القضاء[٢٧] لأن العدول عن الكل إلى الجزء في الأداء كان لضرورة وقد انتفت هٰهنا)** هذا البحث الذي ذكرناه وهو أن بعض الوقت سبب إنما هو في الأداء أما إذا لم يؤد في الوقت ففي حقّ القضاء كل الوقت سبب لأن الدلائل دالة على سببية كله لكن في الأداء عدلنا عن سببية الكل إلى سببية البعض لضرورة وهي أنه يلزم حينئذ التقدم على السبب أو تأخر الأداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء **(فوجب[٢٨] القضاء بصفة الكمال)** أي لا نقول إنه إذ لم يؤد في الوقت انتقلت السببية من أول الوقت إلى آخره فاستقرت السببية عليه في حقّ القضاء حتى يجب القضاء ناقصاً في العصر فيجوز

---

(٢٥) **قوله: فلا يفسد**: لأن طريان الفساد على الناقص لا يُفسده. ل.

(٢٦) **قوله: وأما في الفجر**: وقد يُجاب عن إشكال الفجر: بأن العصر يخرج إلى ما هو وقت الصلاة في الجملة، بخلاف الفجر، أو بأنّ في الطلوع دخولاً في الكراهة وفي الغروب خروجاً منها. ل.

(٢٧) **قوله: في حق القضاء**: والحاصل أنه لو لم يوجد الأداء فالسبب كل الوقت، وإن وجد لم يكن السبب كل الوقت بل الجزء الملاصق.

(٢٨) **قوله: فوجب القضاء إلخ**: فلا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة، وهو وقت تغيّر الشمس، ومقداره عشرون دقيقة قبل الغروب في بلادنا بل عامة البلدان. فإن قيل: السبب هو كل الوقت ناقص بنقصان البعض، لأن نقصان الجزء يستلزم نقصان الكل، فينبغي أن يجوز عصر الأمس في الوقت الناقص، قلنا: كل الوقت كامل باعتبار أكثر أجزائه الصحيحة فيجب القضاء كاملاً ترجيحاً للأكثر الصحيح على الأقل الفاسد، لأن للأكثر حكم الكل.

القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملاً. **(ثم وجوب الأداء يثبت آخر[٢٩] الوقت إذ هٰهنا توجه الخطاب حقيقة[٣٠] لأنه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى إذا مات في الوقت لا شيء عليه)**.

(ومن حكم هذا القسم أن الوقت لما لم يكن متعيناً شرعاً والاختيار في الأداء إلى العبد لم يتعين بتعيينه نصاً[٣١] إذ ليس له وضع الشرائع وإنما له الارتفاق[٣٢] فعلاً، فيتعين[٣٣] فعلاً كالخيار في الكفارات). **(ومنه أنه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين إذا ضاق الوقت بحيث لا يسع إلّا لهذا الواجب)** هذا جواب إشكال وهو أن التعيين إنما وجب لاتساع الوقت فإذا ضاق الوقت ينبغي أن يسقط التعيين فقال: **(لأن ما ثبت حكماً أصلياً)** وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكماً منصوب على الحال **(بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد)**.

(وأما القسم الثاني) وهو أن يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سبباً للوجوب **(فوقت الصوم، وهو رمضان)** أي نهار رمضان **(شرط للأداء ومعيار للمؤدّى لأنه قدّر وعرف[٣٤] به)** فإن الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف

---

(٢٩) قوله: آخر الوقت: وهو ما إذا تضيّق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت.

(٣٠) قوله: حقيقة: لا يقال: فالمؤدّى في أول الوقت لا يكون أداءً وإتياناً بالمأمور به، لأنّا نقول: بعد الشروع يجب الأداء ويتوجّه الخطاب. ل.

(٣١) قوله: نصاً: بأن يقول: عَيَّنْتُ هذا الجزء للسببية، ولا قصداً بأن ينوي ذلك.

(٣٢) قوله: الارتفاق: **أي اختيار فعل فيه رفق.**

(٣٣) قوله: فيتعيّن فعلاً: بأن يؤدِّي الصلاة في أي جزء يريد، فتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتاً لفعله. ل.

(٣٤) قوله: لأنه قدّر وعرف به: قوله: «لأنه قدّر» أي لأن الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بنقصانه كالمكيل بالكيل، قوله: «وعرف به» أي الصوم عرف بالوقت فقيل: الصوم هو الإمساك إلخ، فإذا دخل الوقت وهو النهار في تعريفه لا يوجد بدونه فكان مقدراً به، وكان الوقت معياراً له ضرورة، ويجوز أن يكون عرف من المعرفة ويكون تأكيداً لـ«قُدِّر» أي: قدِّر الصوم بالوقت وعلم مقدار الصوم به فكان معياراً له. ك.

بالوقت فإنه الإمساك عن المفطرات الثلاث من الصبح إلى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم (**وسبب**[٣٥] **للوجوب لقوله تعالى**: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: الآية ١٨٥]. **ومثل هذا**[٣٦] **الكلام للتعليل، ونظائره كثيرة**) فإنه إذا كان الشيء خبرا للاسم الموصول فإن الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة أنه إذا حكم على المشتق فإن المشتق منه علة له وهنا كذلك لأن قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ﴾ [البقرة: الآية ١٨٥] معناه شاهد الشهر فالشهود علة (**ولنسبة الصوم**[٣٧] **إليه، ولتكرره به، ولصحة**[٣٨] **الأداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه أن لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى عن رمضان إذا نوى المسافر واجباً آخر لأن المشروع في هذا اليوم هذا لا غير**) إشارة إلى الصوم المخصوص برمضان (**في حقّ الجميع. ولهذا يصح الأداء منه**) أي من المسافر (**لكنه رخص بالفطر، وذا لا يجعل غيره مشروعا فيه. قلنا: لما رخص فيه لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو قضاء**[٣٩] **دينه أولى. وإنما لم يشرع للمسافر غيره إن أتى بالعزيمة وهٰهنا لم يأت إذ صام واجباً آخر**) جواب عما قالا إن المشروع في هذا اليوم في حقّ الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلّم أن

---

(٣٥) **قوله: وسبب للوجوب**: عطف على معيار، أي الوقت سبب لوجوب الصوم.

(٣٦) **قوله: ومثل هذا الكلام إلخ**: أي الإخبار عن الموصول مُشعر بعلّية الصلة للخبر عند صلوحها لذلك، على أن الأظهر أن «مَنْ» هٰهنا للشرطية، فيكون على السببية أدلّ. ل.

(٣٧) **قوله: ولنسبة الصوم إليه**: أي إلى الشهر كقولنا: صوم رمضان.

(٣٨) **قوله: ولصحة الأداء فيه**: يعني أن السبب هو الوقت لا الخطاب، بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر، مع عدم الخطاب في حقهما فتعيّن الوقت. واختلف في سبب الوجوب، فقيل: «الشهر كله سبب للصوم»، وقيل: «الأيام فقط دون الليالي»، ثم قيل: «الجزء الأول من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر»، وقيل: «إن الجزء الأول من كل يوم سببٌ لصومه»، وهو المختار عند الأكثرين، لأن صومَ كل يوم عبادةٌ على حدة فيتعلق كلٌ بسبب.

(٣٩) **قوله: قضاء دينه**: يعني به واجباً آخر.

المشروع في حقّ المسافر هذا لا غير مطلقاً بل إن أتى المسافر بالعزيمة أما إذا أعرض عنها فلا نسلّم ذلك (**ولأن**[٤٠] **وجوب الأداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان. فعلى الدليل الأول**) وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء دينه أولى (**إن شرع في النفل يقع عن رمضان**) لأنه إذا شرع في واجب آخر إنما يقع عنه لمصالح دينه فإن قضاء ما فات أولى للمسافر من أداء رمضان لأنه إن مات قبل إدراك عدة من أيام أخر لقي الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فإذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه ففيما إذا نوى النفل فمصالح دينه إنما هي أداء رمضان لا النفل.

(**وعلى الثاني**) أي وعلى الدليل الثاني وهو أن الوقت بالنسبة إليه كشعبان (**يقع عن النفل. وها هنا روايتان**)[٤١] أي بناءً على هذين الدليلين في هذه المسألة روايتان (**وإن أطلق فالأصح أنه يقع عن رمضان إذ لم**[٤٢] **يعرض عن العزيمة. وأما المريض إذا نوى واجباً آخر يقع عن رمضان لتعلق الرخصة بحقيقة العجز فإذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فيه فصار كالصحيح. وفي المسافر قد تعلقت بدليل العجز، وهو السفر. فشرط الرخصة ثابت هنا**) في هذا الكلام[٤٣] نظر لأن المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم، لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نسلّم أنه إذا اجترأ وصام ظهر فوات شرط الرخصة.

---

(٤٠) **قوله: ولأنّ وجوب الأداء إلخ**: عطف على مضمون الكلام السابق كأنه قال: إذا نوى واجباً آخر يقع عنه، لأنه لمّا رخص إلخ، ولأن وجوب الأداء ساقط عنه، فصار رمضان في حق المسافر بمنزلة شعبان.

(٤١) **قوله: وهٰهنا روايتان**: روى ابن سماعة أنه يقع عن الفرض، وهو الأصح، وروى الحسن: أنه يقع عن النفل.

(٤٢) **قوله: إذ لم يعرض إلخ**: لأن الإعراض عن صوم رمضان يتحقق من المسافر بنية صريح النفل أو واجب آخر، ولم توجد فيقع عن رمضان.

(٤٣) **قوله: في هذا الكلام نظر**: جوابه أن الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم، وتتعلّق الرخصة بحقيقة العجز، وأما المريض الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف. ل.

(وقال[٤٤] **زفر رحمه الله)** هذا ابتداء مسألة، ولا تعلق لها بالمريض والمسافر وهي أنه **(لما صار الوقت متعينا له فكل إمساك يقع فيه يكون مستحقاً على الفاعل)** أي يكون حقّاً مستحقاً لله تعالى على الفاعل كالأجير الخاص فإن منافعه حقّ المستأجر **(فيقع عن الفرض وإن لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية. قلنا: هذا يكون جبراً**[٤٥] **والشرع عين الإمساك الذي هو قربة لهذا)** أي لصوم رمضان **(ولا قربة بدون القصد. وقال الشافعي رحمه الله: لما كان منافعه على ملكه)** لا أن منافعه صارت حقّاً لله تعالى جبراً **(لا بد من التعيين لئلّا يصير**[٤٦] **جبراً في صفة العبادة. قلنا: نعم لكن الإطلاق في المتعين تعيين)** هذا قول بموجب العلة أي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي إن شاء الله تعالى فحاصله أنّا نسلّم أن التعيين واجب لكن نقول الإطلاق في المتعين تعيين فإنه إذا كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا إنسان فالمراد به زيد **(ولا يضرّ الخطأ في الوصف)** بأن نوى النفل أو واجباً آخر وهو صحيح مقيم، **(لأن الوصف لمّا لم يكن مشروعاً يبطل فبقي الإطلاق وهو تعيين**[٤٧]**. وقال)** أي الشافعي رحمه الله: **(لما وجب التعيين وجب من أوله إلى آخره لأن كل جزء يفتقر إلى النية فإذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي)** أي لعدم تجزي الصوم صحة وفساداً. فإنه إذا فسد[٤٨]

---

(٤٤) **قوله: وقال زفر**: عطف على قوله: يقع عند أبي يوسف ـ رحمه الله ـ وهذا ابتداء تفريع آخر على تعيين الوقت في الصوم، ومحل الخلاف ما إذا أمسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم تحضره النية.

(٤٥) **قوله: هذا يكون جبراً**: لعدم اختيار العبد في صرفها ولا تصلح عبادة.

(٤٦) **قوله: لئلّا يصير جبراً إلخ**: بأن يكون إمساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة، شاءَ العبدُ أو أبى. ل.

(٤٧) **قوله: وهو تعيين**: فإنه إذا كان في الدار زيد وحده، وقلتَ: يا إنسان، فالمراد به زيد. والحاصل أن عند زفر ـ رحمه الله ـ لا حاجة إلى النية في رمضان، وعند الشافعي ـ رحمه الله ـ لا بدّ من التعيين، وعندنا لا بد من نيَّة الصوم، سواء أطلق أو نوى واجباً آخر أو النفل.

(٤٨) **قوله: إذا فسد الجزء الأول إلخ**: لا يقال: صحّ البعض فيصحّ الكل، لعدم التجزِّي، لأنّا نقول: الصحة وجودي، فيفتقر إلى صحة جميع الأجزاء، بخلاف الفساد، وأيضاً ترجيح الفساد في باب العبادات أحوط. ل.

الجزء الأول من الصوم شاع وفسد الكل (**والنية المعترضة لا تقبل**[٤٩] **التقدم، قلنا لما صحّ بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلأن يصح بالمتصلة بالبعض أولى**) جواب عن قوله أن النية المعترضة لا تقبل التقدم. **واعلم** أولاً أن الاستناد هو أن يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فإنه يملكه الغاصب بأداء الضمان مستندا إلى وقت الغصب حتى إذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فأدى الضمان يثبت النسب من الغاصب فالشافعي رحمه الله تعالى يقول إذا اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه إلى الفجر بطريق الاستناد لأن الاستناد إنما يمكن في الأمور الثابتة شرعاً كالملك ونحوه وأما في الأمور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد. وهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي أمر وجداني فإذا كان حاصلاً في وقت لا يكون حاصلاً قبل ذلك الوقت ألا يرى أنها لا تستند إذا اعترضت النية بعد الزوال[٥٠]. وكما في صوم القضاء فإذا لم تستند بقي البعض بلا نية، **فنجيب** بأنّا لا نقول إن النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول إن النية في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فإن الأصل هو مقارنة العمل بالنية فإذا نوى في أول الليل يجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا هنا وأيضاً إذا كان الأكثر مقرونا بالنية وللأكثر حكم الكل يكون الكل مقارناً بالنية تقديرا فلهذا قال: (**وتكون**[٥١] **تقديرية**

---

(٤٩) **قوله: لا تقبل التقدم**: حاصل ما قال الشافعي ـ رحمه الله ـ أن النية المعترضة في خلال الصوم لا تقبل التقدُّم على ما مضى من الإمساكات، لأن الشيء إنما يعتبر حكماً إذا تصوّر حقيقة كالنية في خِلال الصلاة لا يعتبر، وها هنا ما تقدم على النية قد عدم، فلا يمكن الحكم بصحته بطريق استناد النية إليه.

(٥٠) **قوله: بعد الزوال**: لا يصح الصوم بنية وجدت بعد الزوال اتفاقاً، وأما قبيل الزوال وبعد الضحوة الكبرى فالمختار أنه لم يصح، لعدم مقارنة النية لأكثر النهار الصومي.

(٥١) **قوله: ويكون تقديرية لا مستندة**: حاصل الجواب عما قاله الشافعي: أن هذا إنما يلزم على من قال بصحة هذا الصوم بطريق الاستناد، اعتباراً بحكم البيع بشرط الخيار، فإنه يثبت بطريق الاستناد، ولكن هذا لا يصح، ولا نجعلها متقدمة بالاستناد، لأنّ الاستناد يظهر أثره في الموجود لا في المعدوم، بل نجعلها متقدمة بالقياس إلى النية في الليل، فإنها لمَّا اعتبرت مع عدم تقارنها بشيء من الإمساك فلأن تعتبر المقارنة بأكثر الإمساك أولى.ك.

لا مستندة. والطاعة[٥٢] **قاصرة في أول النهار فيكفيها النية التقديرية)** فلا نقول إن الجزء الأول من الصوم إذا خلا عن النية فسد ويشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول إن الجزء الأول لم يفسد بل حالته موقوفة فإن وجدت النية في الأكثر علم أن النية التقديرية كانت موجودة في الأول والنية التقديرية كافية في الجزء الأول لقصور العبادة فيه وإن لم توجد في الأكثر علم أن النيّة التقديرية لم تكن موجودة في الأول **(على أنّا**[٥٣] **نرجح بالكثرة لأن للأكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات أولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح إن شاء الله تعالى)**.

اعلم أنّا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم توجد فيه النية بالكثرة والشافعي رحمه الله تعالى يرجح على العكس بوصف العبادة فإن العبادة لا تصلح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد إلى البعض الذي وجد فيه النية فيرجع البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذاتي لأنّا نرجح

---

(٥٢) قوله: والطاعة قاصرة إلخ: يجوز أن يكون بيان احتمال طريق الصحة، ويجوز أن يكون ابتداء كلام، وبيانه أن الإمساك في أول النهار قربة مع قصور معنى الطاعة فيه، لأنه لا مشقة في الإمساك في أول النهار، بناءً على أنه غير معتاد في الأكل، وإنما المعتاد هو الغداء والعشاء والصوم عبادة، فيكون تركاً للمعتاد، ليَحصل معنى المشقة، لأنها مشروعة على خلاف هوى النفس، وترك الغداء المعتاد هو عند الضحوة الكبرى، وأما ما قبل ذلك من الترك فخارج على العادة، ولا مشقّة فيما يخرج مخرج العادة، فصار إثبات العزيمة فيه تقديراً، لا تحقيقاً، وفاءً لحقّه وتوفيراً لحظّه.

(٥٣) قوله: على أنّا نرجِّح بالكثرة إلخ: جواب عن قول الشافعي: ووجب ترجيح الفساد احتياطاً، وذلك لأن الكثير باعتبار ذاته راجح على القليل، فالكثرة وإن كانت من الأوصاف كالصحة والفساد، إلَّا أن هذا الوصف يثبت للشيء باعتبار ازدياد في أجزاء ذاته، فكانت الكثرةُ وصفاً راجعاً إلى الذات، بخلاف الصحة والفساد، لأنهما من الأوصاف المحضة التي لا تعلّق لها بالوجود، فإنهما يطرآن بعد الوجود، فكان الترجيح بالكثرة راجعاً إلى الذات، وبالصحة والفساد راجعاً إلى الحال، فكان الأول أولى، لأن الذات أصلٌ والحال تبعٌ. ك.

بالإجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة. (**فإن قيل: في التقديم ضرورة فإن محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه المنافي كالاتصال قلنا: وفي التأخير**[٥٤] **أيضاً ضرورة كما في يوم الشك لأن تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة**) وأيضاً الضرورة لازمة في غير يوم الشك أيضاً إذا نسي النية في الليل أو نام أو أغمي عليه (**ولأن صيانة الوقت الذي لا درك له أصلاً واجبة حتى أن الأداء**[٥٥] **مع النقصان أفضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة. ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله**) اعلم أنه لما أقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا أولهما قوله لما صحّ بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولأن صيانة الوقت الذي - إلخ - والدليل الثاني يشعر بأن الصوم المنوي نهارا إنما يصح ضرورة أن الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا تجب الكفارة إذا أفسده.

(**ومن حكمه**) أي من حكم هذا القسم وهو أن يكون الوقت معيارا للمؤدى (**أن الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه**) أي ببعض النهار خلافا للشافعي رحمه الله فإن عنده إذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وإن كان بعد الزوال (**ومن**[٥٦] **هذا الجنس**) أي من جنس صوم رمضان (**المنذور في الوقت**

---

(٥٤) **قوله: في التأخير أيضاً ضرورة**: فإن قيل: ضرورة التقديم عامة في حق الجميع، وضرورة التأخير مختصّة بالبعض كالناسي والنائم والمُغمى عليه، وفي بعض الأحيان كيوم الشك، وبناء الأحكام على الأعمّ الأغلب دون القليل النادر، قلنا: إنما سوّينا في أصل الحاجة لا في قدرها، والخاص في مواضعه كالعام في مواضعه، وضرورة التأخير ليست من النادر الذي لا يبتني عليه الأحكام، بل هي كثيرة في نفسها، لأن الإنسان قد ينسى النية من الليل وهو أمر غالب.

(٥٥) **قوله: الأداء مع النقصان أفضل إلخ**: لأنه أقرب إلى صيانة حق العبادة من التفويت كأداء العصر وقت الاحمرار أولى من قضاءها بعد الغروب.ك.

(٥٦) **قوله: ومن هذا الجنس إلخ**: يعني لو نَذَرَ صوم رجب أو صوم يوم الخميس مثلاً، فهذا الصوم وإن كان من القسم الثالث من جهة أنّ الوقت معيارٌ لا سببٌ إلّا أنه من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت لذلك الصوم، حتى يتأدّى بمطلق النية وبنية النفل، لكن لا يتأدّى بنية واجب آخر.ل.

المعين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن إن صام عن واجب[٥٧] آخر يصح عنه لأن تعيينه مؤثر في حقه وهو النفل لا في حقّ الشارع) فإن الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه مؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب أن الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حقّ الشارع أي إن نوى واجباً آخر لا يقع عن المنذور.

(وأما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات[٥٨] والنذور المطلقة والقضاء وحكمه أنه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض الوقت، فلا بد من التبييت) أي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فإن الوقت متعين فتكفي النية الحاصلة في الأكثر وتكون النية التقديرية حاصلة في أول النهار بناء على تعيين الوقت فإن تعيين الوقت يوجب كونه صائما وهنا لم يتعين الوقت فوجبت النية الحقيقية في أول النهار **(وأما[٥٩] النفل فهو المشروع الأصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان فتكفي النية في الأكثر)**.

(وأما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لأن أفعاله لا تستغرق[٦٠] أوقاته ويشبه المعيار لأنه لا يصح في عام واحد إلّا حج واحد ولأن وقته العمر) فيكون ظرفاً **(حتى إن أتى به بعد العام الأول يكون أداء بالاتفاق، لكن عند أبي يوسف رحمه الله تعالى يجب مضيّقًا لا يجوز تأخيره عن العام الأوّل. وهو لا يسع إلّا حجاً واحداً)** فيشبه[٦١] المعيار **(وعند[٦٢] محمد رحمه الله يجوز بشرط أن لا يفوته. قال الكرخي:**

---

(٥٧) **قوله: إن صام عن واجب آخر**: الظاهر أن المراد به قضاء رمضان أو صوماً شرع فيه قصداً ثم نقض.

(٥٨) **قوله: كالكفارات**: أي كصوم الكفارات المؤقتة بأوقات غير معيّنة.

(٥٩) **قوله: وأما النفل إلخ**: جوابُ سؤالٍ مقدّرٍ تقريره: أن عدم تعيّن الوقت لو كان موجباً للتبييت لما صحَّ النفل بنيَّته من النهار، فأجاب: بأن المشروع الأصلي في غير رمضان هو صوم النفل كالفرض في رمضان إلخ.ل.

(٦٠) **قوله: لا يستغرق أوقاته**: لأن وقت الحج شوال وذو القعدة وعشرة ذي الحجة، والحج لا يؤدّى إلّا في بعض عشرة ذي الحجة فيكون الوقت فاضلاً.ن.

(٦١) **قوله: فيشبه المعيار**: من جهة أنه لا يسع واجبين من جنس واحد.

(٦٢) **قوله: وعند محمد يجوز إلخ**: وثمرة الخلاف لا تظهر إلّا في الاسم، فإذا لم يؤدِّ في العام الأول يصير فاسقاً مردود الشهادة عند أبي يوسف، ثم إذا أدّاه في العام

هذا بناء على الخلاف الذي بينهما في أن الأمر المطلق يوجب الفور أم لا وعند عامة مشايخنا رحمهم الله تعالى أن أمر المطلق لا يوجب الفور اتفاقاً بيننا فمسألة الحج مبتدعة فقال محمد رحمه الله تعالى لما كان الإتيان به في العمر أداء إجماعاً علم أن كل العمر وقته كقضاء الصلاة والصوم وغيرهما وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى لما وجب عليه لا يسعه أن يؤخره لأن الحياة إلى العام القابل مشكوكة حتى إذا أدرك العام القابل زال ذلك الشك فقام مقام الأول بخلاف قضاء الصلاة والصوم. فإن الحياة إلى اليوم الثاني غالبة فاستوت الأيام كلها فإن قيل: لما تعين العام الأول ينبغي أن لا يشرع فيه النفل قلنا: إنما عينا احتياطياً احترازاً عن الفوت فظهر ذلك في حقّ الإثم[٦٣] فقط لا في أن يبطل اختيار جهة التقصير والإثم) أي لما كان الحج فرض العمر كان الأصل أن لا يتعين بالعام الأول وإنما عيناً احتياطاً لئلّا يفوت ويظهر أثر هذا التعيين في الإثم فقط أي إن أخر عن العام الأول ثم مات ولم يدرك الحج كان آثماً لكن لا يظهر أثر التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والإثم بأن أدرك الوقفة ولم ينو حجة الإسلام بل نوى النفل **(وإذا كان هذا الوقت يشبه المعيار ولكنه ليس بمعيار لما[٦٤] قلنا: ولأن أفعاله غير مقدرة بالوقت)** بخلاف الصوم فإنه مقدر بالوقت فإن المعيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه **(فإن تطوع)** هذا جواب إذا في قوله وإذا كان هذا الوقت **(وعليه حجة الإسلام يصح[٦٥] وعند الشافعي رحمه الله تعالى يقع عن الفرض إشفاقا عليه. فإن هذا)** أي التطوع وعليه حجة الإسلام **(من السفه فيحجر**

الثاني يرتفع عنه الإثم وتقبل شهادته، وهكذا في كل عام وعند محمد لا يأثم إلّا عند الموت أو إدراك علاماته، ولا يكون مردود الشهادة، ولكن كلما أدّى يكون أداءً عند الفريقين لا قضاء. ل.

(٦٣) **قوله: في حق الإثم فقط**: بخلاف تعين رمضان للفرض، فإنه أمر أصلي ثبت بتعيين الشارع، فيظهر أثره في الإثم وعدم جواز النفل جميعاً. ل.

(٦٤) **قوله: لما قلنا**: إن أفعال الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقته.

(٦٥) **قوله: يصح**: والحاصل: أن الحج لمَّا كان يشبه المعيار والظرف أخذَ شبهاً من كل منهما، فمن حيث كونه معياراً أخذ شبهاً من الصوم، فيتأدّى بمطلق النية كالصوم، ومن حيث كونه ظرفاً أخذَ شبهاً من الصلاة، فلا يتأدّى بنيَّة النفل كالصلاة. ن.

عليه) أي إذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت نيته فبقيت النية المطلقة وهي كافية (**على أنه يصح بإطلاق النية وبلا نية كمن أحرم عنه أصحابه وهو مغمى عليه قلنا: الحجر يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه. وأما الإطلاق ففيه دلالة التعيين)** إذ الظاهر أن لا يقصد النفل وعليه حجة الإسلام (**والإحرام غير مقصود)** جواب عن قوله كمن أحرم عنه أصحابه (**بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الأمر)** فإن عقد الرفاقة دليل الأمر بالمعاونة.

(فصل)

هذا الفصل في أن الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا؟

وهو[١] غير مذكور في أصول الإمام فخر الإسلام رحمه الله

ولما كان مهما نقلته من أصول الإمام شمس الأئمة رحمه الله

(**ذكر الإمام السرخسي رحمه الله تعالى لا خلاف في أن الكفار يخاطبون بالإيمان والعقوبات والمعاملات والعبادات في حقّ المؤاخذة[٢] في الآخرة لقوله تعالى:** ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ﴾ [المدثر: الآية ٤٢] اعلم أن الكفار مخاطبون بالثلاثة الأول مطلقاً إجماعاً أما بالعبادات فهم مخاطبون بها في حقّ المؤاخذة في الآخرة اتفاقاً أيضاً لقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ﴾ المدثر: الآيات ٤٢ - ٤٤]. وأما في حقّ وجوب الأداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله: (**أما في حق[٣] وجوب الأداء فكذا عند العراقيين**

فصل: في أن الكُفّار هل يُخاطبون بالشرائع أم لا؟

(١) **قوله: وهو غير مذكور في إلخ:** أي مفصلاً، وليس المراد به عدم الذكر مطلقاً، لأنه مذكور في آخر أصول فخر الإسلام في بيان الأهلية.

(٢) **قوله: في حقّ المؤاخذة إلخ:** متعلِّق بالعبادات خاصة، ومعناه: أنهم يُؤاخذون بترك الاعتقاد، لأن موجب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء. ل.

(٣) **قوله: في حق وجوب الأداء:** أي في أحكام الدنيا، وذكر العلّامة الشامي ناقلاً عن صاحب الدر المختار: أنّ في تكليفه بالعبادات ثلاثة مذاهب: مذهب السمرقنديين غير مخاطب بها أداءً واعتقاداً، والبخاريين مخاطب اعتقاداً فقط، والعراقيين مخاطب بهما فيعاقب عليهما، قال: وهو المعتمد كما حرّره ابن نجيم، لأن

من مشايخنا رحمهم الله تعالى لأنه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها ولأن الكفر لا يصلح مخففا ولا يضرّ كونها غير معتد بها مع الكفر) جواب إشكال، وهو أن العبادات لما لم تكن معتدّاً بها مع الكفر لا يكون في وجوب الأداء فائدة فأجاب بأن هذا لا يضرّ **(لأنه يجب عليه بشرط الإيمان كالجنب يجب عليه الصلاة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا)**[٤] يتعلّق بقوله فكذا عند العراقيين **(لقوله عليه السلام: ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلّا الله فإن هم أجابوك فأعلمهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات. الحديث)** يفهم منه أن فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الإجابة فعلى تقدير عدم الإجابة لا تفرض أما عند القائلين بأن التعليق بالشرط يدلّ على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر. وأما عندنا[٥] فلعدم الدليل على الفرضية لا أنه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة **(ولأن الأمر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس أهلاً له وليس في[٦] سقوط العبادة**

ظاهر النصوص يشهد لهم وخلافه تأويل، ولم ينقل عن أبي حنيفة وأصحابه شيء ليرجع إليه. اهـ. ولا يخفى أن قوله: في حقِّ الأداء، يفهم أنه مخاطب بها اعتقاداً فقط. كما هو مذهب البخاريين وهو ما صححه صاحب المنار.

(٤) **قوله: مشايخ ديارنا**: وهم مشايخ سمرقند من الحنفية منهم القاضي أبو زيد وفخر الإسلام وشمس الأئمة السرخسي ـ رحمهم الله تعالى ـ وهم قائلون بأنّ الكفار لا يُخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات، وفائدة الخلاف لا تظهر في أحكام الدنيا، فإنهم لو أدَّوها في حال الكفر لا تكون معتبرة بالاتفاق، ولو أسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات الفائتة بالإجماع، وإنما تظهر في حق أحكام الآخرة، فإن عند الفريق الأول (العراقيين) يعاقب الكفار بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد، وعند الفريق الثاني (مشايخ ديارنا) لا يعاقبون بترك العبادات.ك.

(٥) **قوله: وأما عندنا إلخ**: أي نحن لم نقل بالمفهوم المخالف، فعندنا عدم الحكم عدم أصلي عند عدم الشرط لا أنه حكم على عدم الفرضية.

(٦) **قوله: وليس في سقوط العبادة إلخ**: جواب عن التمسك الثاني للفريق الأول، يعني أن سقوط الخطاب بالأداء عن الكفار ليس للتخفيف، بل لتحقيق معنى العقوبة بإخراجهم عن أهلية ثواب العبادة، وأما الجواب عن تمسكهم الأول فهو أننا لا نُسلّم المؤاخذة على ترك العبادة، بل هو عين النزاع، وإنما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب.ل.

عنهم تخفيف) بل تغليظ ونظيره أن الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لأنه غير مفيد فكذا هنا.

(وقد ذكر) أي الإمام شمس الأئمة رحمه الله أن علماءنا لم ينصوا في هذه المسألة لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين(٧) الشافعي رحمه الله تعالى **فاستدلّ البعض** بأن المرتد إذا أسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردّة خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى فدل على أن المرتد غير مخاطب بالصلاة عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى مخاطب بها **(والبعض بأنه إذا صلى في أول الوقت ثم ارتد ثم أسلم والوقت باق فعليه الأداء خلافاً له بناء على أن الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه)** أي على الخطاب فإذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى **(فبطل ذلك الأداء فإذا أسلم في الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل الأداء والبعض فرعوه على أن الشرائع ليست من الإيمان عندنا خلافاً له وهم يخاطبون بالإيمان فقط)** فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لأنها غير داخلة في الإيمان ويخاطبون عنده لكونها من الإيمان عنده **(والكل ضعيف)** فاحتج على ضعف الاستدلال الأول بقوله **(لأنه إنما سقط القضاء عندنا لقوله تعالى: ﴿إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ﴾ [الأنفال: الآية ٣٨])** فسقوط القضاء عندنا لا يدلّ على أن المرتد غير مخاطب بل يمكن أن يكون مخاطبا لكن سقط عنه بقوله تعالى: ﴿إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ﴾ [الأنفال: الآية ٣٨]. **واحتج** على ضعف الاستدلال الثاني بقوله: **(ولأن المؤدى إنما بطل بقوله(٨) تعالى: ﴿وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلۡإِيمَٰنِ فَقَدۡ حَبِطَ عَمَلُهُۥ﴾** [المائدة: الآية ٥]. فإذا أسلم في الوقت يجب لا محالة) أي فإذا حبط العمل ثم أسلم والوقت باق يجب عليه قطعاً. **واحتج** على ضعف التفريع المذكور بقوله: **(ولأنهم مخاطبون للعقوبات والمعاملات عندنا مع أنها ليست مع الإيمان)** فقولهم إنهم مخاطبون بالإيمان فقط

---

(٧) **قوله: وبين الشافعي**: عند الشافعي رحمه الله: الكافرُ مكلّف بالفروع.

(٨) **قوله: بقوله تعالى إلخ**: وهو عند الشافعي رحمه الله محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرۡتَدِدۡ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتۡ وَهُوَ كَافِرٞ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢١٧] الآية، وهي مسألة حمل المطلق على المقيّد. ل.

ممنوع ثم لما أبطل الاستدلالات المذكورة قال: **(والاستدلال[٩] الصحيح على المذهب أن من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم أسلم لا يجب عليه)** فعلم أن الردة تبطل وجوب أداء العبادات.

(فصل: النهي[١] إما من الحسيات كالزنا وشرب الخمر) المراد بالحسيات[٢] ما لها وجود حسي فقط. والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي[٣] مع الوجود الحسي كالبيع فإن له وجوداً حسيّاً فإن الإيجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فإن الشرع يحكم بأن الإيجاب والقبول الموجودين حساً يرتبطان ارتباطاً حكمياً فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري أثراً له. فذلك المعنى هو البيع حتى إذا وجد الإيجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعاً وإذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي **(فيقتضي[٤] القبح لعينه اتفاقاً إلّا بدليل أن النهي لقبح غيره**

---

(٩) **قوله: والاستدلال الصحيح إلخ:** فإن قيل: إنّا نختار أنه مخاطب وأنّ النذر سقط بقوله تعالى: ﴿إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفَال: الآية ٣٨]، قلتُ: هذه الآية في مغفرة السيئات وليس نذر الصوم منها، بل من الحسنات.

فصل في النهي

(١) **قوله: النهي:** هو قول القائل: «لا تفعل» على سبيل الاستعلاء، أو طلب ترك الفعل، أو طلب الكفّ عن فعلٍ على سبيل الاستعلاء، والخلاف في أنه حقيقة في التحريم أو في الكراهة أو فيهما اشتراكاً لفظيّاً أو معنويّاً كما سبق في الأمر، والمختار أنه للتحريم.

(٢) **قوله: المراد بالحسّيات إلخ:** أي هي التي تعرف حسّاً ولا يتوقّف تحقُّقها على الشرع، وقد يقال: إن الفعل إن كان موضوعاً في الشرع لحكمٍ مطلوبٍ فشرعيٌ وإلَّا فحسّي.

(٣) **قوله: وجود شرعي إلخ:** أي يكون له مع تحقُّقه الحسِّي تحققٌ شرعي بأركانٍ وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع، بحيث لو انتفى بعضها لم يجعل الشارع ذلك الفعل معتبراً، ولم يحكم بتحقُّقه كالصلاة بلا طهارة، والبيع الوارد على ما ليس بمحل.ل.

(٤) **قوله: فيقتضي القبح لعينه إلخ:** والحاصل: أن النهي عن الفعل الحسِّي يُحمل عند الإطلاق على القبح لعينه، وبواسطة القرينة يُحمل على القبح لغيره، فذلك الغير إن

فهو إن كان وصفاً فكالأول وإن كان مجاوراً فلا، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: الآية ٢٢٢]. **وأما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي رحمه الله تعالى هو كالأول فيبطل. وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح**(٥) **ويشرع بأصله إلّا بدليل أن النهي للقبح لعينه. ثم إن القبح لعينه باطل اتفاقاً)** اعلم أن النهي يقتضي القبح، وإنما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا أن الله تعالى إنما ينهى عن الشيء لقبحه لا أن النهي يثبت القبح. فإن كان النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لأن الأصل أن يكون عين المنهي عنه قبيحاً لا غيره فقبح عين المنهي عنه إما لقبح جميع أجزائه أو بعض أجزائه فالقبيح لبعض أجزائه داخل في القبيح لعينه فإذا كان الأصل أن يكون قبيحاً لعينه لا يصرف عنه إلّا إذا دل الدليل على أن النهي عنه لغيره فحينئذ يكون قبيحاً لغيره ثم ذلك الغير إن كان وصفاً فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الأول إلّا أن القسم الأول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وإن كان مجاورا لا يلحق بالقسم الأول كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: الآية ٢٢٢] دلّ الدليل على أن النهي عن القربان للمجاور وهو الأذى حتى إن قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقاً.

وإن كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي رحمه الله تعالى هو كالأول أي يقتضي القبح لعينه إلّا إذا دل الدليل على أن النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية بأصله إلّا إذا دل الدليل على أن النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل(٦) اتفاقاً. وإنما أوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع

كان وصفاً قائماً بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه، وإن كان مجاوراً منفصلاً عنه فلا، والنهي عن الفعل الشرعي يُحمل عند الإطلاق على القبيح لغيره، وبواسطة القرينة على القبيح لعينه، وقال الشافعي بالعكس.ل.

(٥) **قوله: فيصحّ ويشرع بأصله**: فإن كان ذلك الغير مجاوراً فهو صحيح مكروه، وإن كان وصفاً ففاسد عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وباطل عند الشافعي رحمه الله تعالى.

(٦) **قوله: باطل اتفاقاً**: حتى لا يترتّب عليه الأحكام، وسيأتي أنه إن لم يدلّ الدليل على أن النهي للقبح لعينه أو لغيره فباطل عند الشافعي، وعندنا يصح بأصله، لكن لا يفسد بوصفه، لعدم الدليل على أن القبح لوصفه.

ليعلم أنه لا فرق عندنا وعند الشافعي رحمه الله بين العبادات والمعاملات. **(وهو يقول لا صحة لها)** أي للشرعيات **(شرعاً إلّا وأن تكون مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهي الشرع عنها إذ أدنى درجات المشروعية الإباحة وقد انتفت ولأن النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية)** اعلم أن الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى في أمرين أولهما أن النهي عن الشرعيات بلا قرينة أصلاً يقتضي القبح لعينه عنده وفائدته أن يكون التصرُّف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة لأصله وثانيهما أنه إذا وجدت القرينة على أن النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفاً فإنه باطل عند الشافعي رحمه الله تعالى وعندنا يكون صحيحا بأصله لا بوصفه ونسميه فاسداً وهذا الخلاف مبني على الخلاف الأول وسيجيء هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف الأول وهو كون التصرُّف باطلاً **(قلنا: حقيقة**(٧) **النهي توجب كون المنهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن**(٨) **المستحيل عبث)** هذا هو الدليل المشهور لأصحابنا رحمهم الله على أن النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة.

وقد أورد الخصم عليهم أن إمكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلّم أنه يجب أن يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فأجبت عن هذا بقولي **(فإمكانه إما بحسب المعنى الشرعي أو اللغوي والثاني باطل لأن المعنى**

---

(٧) **قوله: حقيقة النهي إلخ**: تحقيقه أنَّ المنهي عنه يجب أن يكون ممكناً متصوّر الوجود بحيث لو أقدم عليه لوُجِدَ فيعاقب بإقدامه ويُثاب بامتناعه، بخلاف النسخ، فإنه لبيان أنّ الفعل لم يبق متصوّر الوجود شرعاً كالتوجُّه إلى بيت المقدس، فعلى هذا يكون استعمال النهي في غير الممكن مجازاً.

(٨) **قوله: والنهي عن المستحيل عبث**: وهو من الشارع محال، لأنه بمنزلة قول القائل للأعمى لا تبصر، وهو قبيح فكذا هذا، وتوضيح كلام المصنف بحيث يُزِيل الأوهام: أن كل فعل نُهِي عنه فإنما يعتبر إمكانه بالنظر إلى ما ينسب إليه من الحِسّ والعقل والشرع، مثلاً إذا نهى عن الطيران إنسانٌ فإنما يلغو لامتناعه عنه حساً، وإذا نهى عن إحاطة الأمور الغير المتناهية مفصّلة فلامتناعه عقلاً، فظهر أنَّ المنهي عنه شرعاً إن كان ممتنعاً شرعاً في المستقبل عُدَّ النهي عبثاً، فوجب أن يكون متصوّر الوجود فيه حذراً عن اللغو.

اللغوي لا يوجب[٩] **المفسدة التي نهى لأجلها حتى لو أوجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه. فتعين الأول)** تحقيقه أنه إذا نهى عن بيع درهم بدرهمين فهنا أمران **أحدهما** أمر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو قولهما بعت واشتريت وهذا أمر حسي **والثاني** هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فإن كان النهي عن الأمر الأول يكون النهي عن الحسيات وحينئذ إن كانت المفسدة التي نهى لأجلها في نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لأن المفسدة ليست في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وإن كانت المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحاً لعينه كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: الآية ٢٢٢]، وإن كان النهي عن الأمر الثاني يجب إمكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح لذاته أو لجزئه لأن ذلك ينافي إمكان وجوده شرعاً فيكون القبح لأمر خارجي. وأيضاً إذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعاً لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي فيجب الإمكان بالمعنى الشرعي.

فإن قيل: النهي عن البيع مثلاً ليس إلّا عن التصرُّف الحسي فأما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه؟ قلنا: الشارع قد وضع اللفظ لإنشاء البيع بمعنى أنه كلما وجد هذا اللفظ من الأهل مضافاً إلى المحل يوجد إنشاء البيع الشرعي قطعاً فالقدرة حاصلة على إنشاء المعنى الشرعي بأن يتكلم باللفظ الموضوع له مضافاً إلى المحل الصالح له فإذا كان المعنى الشرعي مقدورا صحّ أن يكون منهيا عنه ثم بتبعية هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لأنه إن تكلم به يثبت به ما هو المنهي عنه وهو الإنشاء. فإذا تكلم به ثبت المعنى الموضوع له وهو الإنشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض **(ولأن**[١٠] **النهي يدلّ على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلاً فنقول**

---

(٩) **قوله: لا يوجب المفسدة إلخ**: فإن الحائض مثلاً إنما نُهيت عمّا سمّاه الشرع صوماً وصلاةً لا عن نفس الإمساك والدعاء.

(١٠) **قوله: ولأنّ النهي إلخ**: جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة، وكذا قوله: والقبح مقتضى النهي، لكنه لا يصلح لإلزام الخصم.ل.

بصحته لا بإباحته والقبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي) وقد ثبت فيما مضى أن الأمر يقتضي كون المأمور به حسناً قبل الأمر والنهي يقتضي كونه قبيحاً قبله خلافاً للأشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن أن يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضي وهو النهي فإنه لو كان قبيحاً لعينه في الشرعيات يكون باطلاً أي لا يمكن وجوده شرعاً والنهي عن المستحيل عبث **(فيثبت**(١١) **على الوجه الذي ادّعيناه)** وهو القبح لغيره **(والبعض**(١٢) **سلموا ذلك في المعاملات لما قلنا: لا في العبادات أصلاً فلا تصح الصلاة في الأرض المغصوبة)** اعلم أن أبا الحسين(١٣) البصري أخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي يأتي.

أما في العبادات فمذهبه أن النهي يقتضي البطلان مطلقاً وإن كان الدليل دالا على أن النهي بسبب القبح في المجاور كالصلاة في الأرض المغصوبة فإنها باطلة عنده وأما عندنا وعند الشافعي رحمه الله صحيحة لكن على صفة الكراهة، **(لأنه لم يأت بالمأمور به لأن المنهي عنه لم يؤمر به قلنا: كل معين يأتي**(١٤) **به فإنه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به، لكنه**(١٥) **يخرج عن العهدة بإتيانه بمعين لاشتماله على المأمور به فيجوز اشتماله على المأمور به ذاتا وعلى المنهي عنه عرضا والمشروعات تحتمل هذا الوصف إجماعاً كالإحرام الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها)** وإنما قيدنا بقولنا ذاتا

---

(١١) قوله: فيثبت على الوجه إلخ: يعني أن النهي يقتضي القبح، والمنهي عنه يقتضي الإمكان، ولا بد من رعاية الأمرين وذلك بأن يُحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظةً على المقتضى وهو القبح وعلى المقتضي وهو النهي.

(١٢) قوله: والبعض سلموا إلخ: ذهب المتكلمون والجبائي وأبو هاشم وأحمد ومالك في إحدى الروايتين إلى عدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة، وذهب القاضي أبو بكر إلى أنها لا تصح إلَّا أنه قال: يسقط الطلب عندها لا بها، يعني لا يجب القضاء، والمختار أنها تصح. ل.

(١٣) قوله: أبا الحسين: من المعتزلة.

(١٤) قوله: كل معين يأتي به إلخ: أي الجزئي الذي يأتي المكلّف به فإنه لا يؤمر به ضرورة تغاير المطلق والمقيّد، لأن المأمور مطلق الفعل لا المعين.

(١٥) قوله: لكنه يخرج إلخ: فلا نُسلِّم أنّ المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات المأمور به كما هو مذهب أبي الحسين المعتزلي.

وعرضا لأنه بالتقسيم العقلي إما أن يكون مأموراً به لذاته ومنهيا عنه لذاته أو مأموراً به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض أو مأموراً به بالذات ومنهيا عنه بالعرض أو بالعكس أما الأول فمحال لأنه إما بحسب عينه فيوجب أن يكون حسناً لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان وإما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحاً[١٦] لعينه قطعاً للتسلسل فيكون باطلاً فلا يتحقق الكل فعلم من هذا أن القبيح لمعنى في نفسه يمكن أن يكون قبيحاً لجزء واحد وأما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور[١٧] إلّا أن يكون جميع أجزائه حسناً أي لا يكون شيء من أجزائه قبيحاً لعينه وأما الثاني فقد ذكرنا أن الأمر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض لأن هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع[١٨] لكن لا يتأدى به المأمور به أمراً مطلقاً وأما الرابع[١٩] وهو العكس فيكون باطلاً لا يتأدى به المأمور[٢٠] به فبقي القسم الثالث وهو المدعى.

ثم يرد علينا إشكال وهو أنكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في والمشروعات فيكون نصب الشرع بالرأي فنقول في جوابه المشروعات تحتمل هذا الوصف أي كونه حسناً لعينه قبيحاً لغيره وبعبارة أخرى كونه مأموراً به لذاته منهياً

---

(١٦) **قوله: يكون قبيحاً لعينه**: إذ لو كان قبيحاً لجزئهِ يُنقل الكلام إليه، ويلزم التسلسل، أي وجود أجزاء غير متناهية لأمر موجودٍ أتى به المكلفُ، فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون قبح ذلك الجزء لأمر خارج عنه، قلنا: لأن ذلك الخارج إن كان خارجاً عن الكل أيضاً لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وإن كان داخلاً فقبح الكل بهذا الجزء الداخل، وقد فرضناه لذلك الجزء، وهذا خلف.

(١٧) **قوله: فلا يتصور إلَّا إلخ**: أي بحسب الشرع والعقل، لأن الحسنَ بمنزلة الوجود، والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر إلى وجود جميع الأجزاء، بخلاف العدم. ل.

(١٨) **قوله: بل واقع**: كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مأموراً بها أمراً مطلقاً أي من غير قرينة على أنها مطلوبة للغير لما تأدّى بها المأمور به. ل.

(١٩) **قوله: وأما الرابع**: وهو ما يكون منهياً عنه لذاته ومأموراً به بالعرض.

(٢٠) **قوله: المأمور به**: أي مطلقاً، لأنه يقتضي الحسن لذاته.

عنه لعارض وبعبارة أخرى كونه صحيحاً ومشروعاً بأصله لا بوصفه أو مجاوره والكل واحد **(فعلى هذا الأصل)** وهو أن النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده إلّا بدليل أن النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية بأصله إلّا بدليل أن النهي للقبح لعينه **(إن لم يدلّ الدليل)** على أن النهي للقبح لعينه أو لغيره **(يبطل عنده ويصح بأصله عندنا وإن دل الدليل)** على أن النهي للقبح لغيره **(فذلك الغير إن كان وصفاً له يبطل عنده ويفسد عندنا)** أي يصح بأصله لا بوصفه **(إذ الصحة تتبع الأركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارضي على الأصلي وعنده**[21] **الباطل والفاسد سواء)** هذا هو الخلاف الآخر الذي وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الأول لأنه لما كان الأصل في المنهي عنه البطلان عنده يجب أن يجري على أصله الأول إلّا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما إذا دل الدليل على أن النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء أما إذا دل الدليل على أن النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في أن لا يجري النهي على أصله فإن بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الأصل بخلاف المجاورة فإنه ليس بلازم وأما عندنا فلأن الأصل في النهي عنه إذا كان تصرفا شرعياً يجب أن يكون وجوده وصحته شرعاً فيجري على أصله إلّا عند الضرورة وهي منحصرة فيما إذا دل الدليل على أن القبح لعينه أو لجزئه أما إذا دل الدليل على أن النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لأن صحة الأجزاء والشروط كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الأجزاء أولى من ترجيح

---

(٢١) **قوله: وعنده إلخ**: أي عند الشافعي رحمه الله الباطل والفاسد سواء، وعلماؤنا أطلقوا الفاسد على ما يفيد حكمه ويترتب عليه أثره، والباطل على ما لا يفيد أصلاً، والأصل فيه ما وجدناه في الطلاق الذي وضع لإزالة العصمة ثم نُهِيَ عنه إيقاعه في الحيض مع إثبات حكمه لو أوقعه لحديث ابن عمر رضي الله تعالى عنه حين طلّق في الحيض، حيث أمره النبي ﷺ بالمراجعة رفعاً للمعصية بقدر الإمكان، فثبت بذلك مشروعية المنهي عنه في الجملة، فصار هذا أصلاً في كل فعل شرعي نُهِيَ عنه أنه يأثر فيثبت حكمه مع ارتكاب المعصية بالنظر إلى النهي، ومثل ذلك الإحرام الفاسد، والصلاة في الأوقات المكروهة، والصوم في يوم النحر، بخلاف ما فات ركنه أو انتفى شرطه كصلاة الحائض والمحدث وصومها، فإنه لم يوجد فعله فلا يثبت حكمه شرعاً.

البطلان بالوصف الخارجي وإذا لم تكن الضرورة قائمة هنا يجري النهي على أصله وهو أن يكون المنهي عنه موجوداً شرعاً أي صحيحاً (**وذلك كالبيع بالشرط**[٢٢] **الفاسد والربا**[٢٣] **والبيع بالخمر وصوم**[٢٤] **الأيام المنهية**) هذه أمثلة الصحيح بأصله لا بوصفه الذي نسميه فاسداً (**لكن صحّ النذر به**) أي مع أن صوم الأيام المنهية فاسد يصح النذر به **لأنه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكراً بل فعلا** وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى وأما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فصح النذر به لأن النذر ذكره لا فعله (**فلا يلزم بالشروع**) لأن الشروع فعل وهو معصية (**وأما**[٢٥] **الصلاة في الأوقات المنهية فقد نهيت لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها فأوجب نقصانا فلا يتأدى به الكامل لا معيارها فلم يوجب فسادا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم**) اعلم أن الوقت سبب للصلاة وظرف لها فمن حيث إنه سبب يجب الملاءمة بينهما فإذا وجب كاملاً لا يتأدى ناقصاً كما في الفجر وقضاء الصلاة في الأوقات المنهية وإن وجب ناقصاً يتأدى ناقصاً كما في أداء العصر ومن حيث إنه ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلاة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فإن الوقت معياره فالصوم عبادة مقدرة

---

(٢٢) **قوله: بالشرط الفاسد**: يعني شرطاً لا يقتضيه العقدُ ولأحدِ المتعاقدين فيه نفعٌ أو للمعقود عليه وهو من أهل الاستحقاق، وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط، والنهي راجع إلى الشرط، فبقي أصل العقد صحيحاً مفيداً للملك، لكن بصفة الفساد والحرمة، فالشرط أمرٌ زائدٌ على البيع، لازمٌ له، لكونه مشروطاً في نفس العقد، وهو المراد بالوصف اللازم في هذا المقام. ل.

(٢٣) **قوله: الربا**: إن أريد بالربا «العقد» فعطف على البيع، وإن أريد «الفضل» فعلى الشرط.

(٢٤) **قوله: صوم الأيام المَنهيّة**: أعني العيدين وأيام التشريق، فإنه فاسد لا باطل.

(٢٥) **قوله: وأما الصلاة إلخ**: يشير إلى الفرق بين الصوم في الأيام المنهيّة والصلاة في الأوقات المنهيّة، حيث يفسد الصوم دون الصلاة، ويلزم بالشروع الصلاة دون الصوم، وذلك لأنّ الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم، لكونه معياراً له، وللصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفاً لها. ل.

بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم. وهذا[٢٦] الفرق إنما يظهر أثره في النفل حتى لو شرع في الصلاة في الأوقات المنهية يجب عليه إتمامها ولو أفسد يجب عليه قضاؤها أما إن شرع في الصوم في الأيام المنهية لا يجب إتمامه بل يجب رفضه فإن رفضه لا يجب القضاء. **(وإن كان مجاورا يقتضي كراهته عندنا. وعنده)** هذا الكلام يتعلّق بقوله فذلك الغير إن كان وصفاً له وإنما قال عندنا وعنده لما مر أن على مذهب أبي الحسين البصري النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقاً مع أن الدليل يكون دالا على أن النهي لقبح أمر مجاور **(كالصلاة في الأرض المغصوبة والبيع وقت النداء)** أوردت هنا مثالين أحدهما للعبادات والآخر للمعاملات **(وإن دل على أن النهي لعينه)** أي لذاته أو لجزئه **(يبطل اتفاقاً)** هذا الكلام يتعلّق بقوله وإن دل على أن النهي لغيره **(كالملاقيح والمضامين فإن الركن معدوم فدل الدليل على أنه مجاز عن النسخ فيكون قبيحاً لعينه)** قوله فيكون قبيحاً لعينه تعقيب لقوله فإن الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لأنهما متلازمان.

الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في أصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهي عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوماً لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا أن النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازاً عن النسخ فإن النسخ لإعدام الصحة والمشروعية. والجامع أن الحرمة تثبت لكل منهما إلّا أن الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي.

ثم اعلم أن من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلاثة إما أن يصدق على ذلك المنهي عنه أو لم يصدق فالجزء إما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلاة وإما غير صادق كأركان الصلاة للصلاة والإيجاب والقبول والمبيع للبيع وأما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو إما

---

(٢٦) قوله: وهذا الفرق إلخ: إذ لا فرض في هذه الأوقات ولا القضاء ولا المنذورات المطلقة.

أن يصدق على الملزوم نحو الجهاد إعلاء كلمة الله وصوم الأيام المنهية إعراض عن ضيافة الله تعالى وإما أن لا يصدق كالثمن فإنه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع. وليس[٢٧] ركن البيع لأنه وسيلة إلى المبيع لا مقصود أصلي فجرى مجرى آلات الصناعة كالقدوم وأما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو إما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فإنه قد يوجد الاشتغال عن السعي الواجب بدون البيع وأيضاً على العكس إذا جرى البيع في حالة السعي وإما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر الموصل إلى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما إذا قطع بدون السفر أو سافر للحج فقطع الطريق وأيضاً على العكس بأن سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع أو سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع.

إذا ثبت هذا جئنا إلى تطبيق هذه الأصول على الأمثلة المذكورة، أما الربا فإنه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطاً في العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لأن الدرهم لا يصلح عوضا إلّا لمثله فإن المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف أو نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال وقد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فأصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة. وأما البيع بالشرط فكالربا لأن الشرط أمر زائد وأما البيع بالخمر فإن الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا أن الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الأوصاف التابعة ولأن ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في

---

(٢٧) قوله: وليس ركن البيع إلخ: قال العلامة سعد: بل الدليل على أنه ليس بركن هو أن البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع، نعم تصور مفهوم البيع لا يُمكن بدون الثمن، لأنه مبادلة مال بمال على التراضي، والتلفظ بصيغة البيع لا يصحّ شرعاً بدون ذكر الثمن كالمبيع، إلّا أنه اختصّ المبيع بأنّ البيع لا يصح بدون وجوده، فجعلوه ركناً بخلاف الثمن. ل.

أحد الجانبين وأما صوم الأيام المنهية فلما ذكرنا أن الوقت كالوصف ولأنه إعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له وأما الصلاة في الأرض المغصوبة فإن شغل مكان الغير لم يلزم من الصلاة بل إنما يلزم من المصلِّي فإن كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلاة ملازمة اتفاقية وأما البيوع الفاسدة فإنها أوجبت تلك المفاسد أي المفاسد المذكورة كالبيع بالشرط والربا وأما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية.

(وكذا(٢٨) **النكاح بغير شهود لأنه منفي بقوله عليه الصلاة والسلام: لا نكاح إلّا بشهود)** أي يكون باطلاً لأنه منفي لا منهي وكلامنا في المنهي فيرد إشكال وهو أنه لما كان باطلاً ينبغي أن لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فأجاب بقوله: **(وإنما**(٢٩) **النسب وسقوط الحد للشبهة)** ولأنه عطف على قوله لأنه منفي. قوله: **(ثم وضع**(٣٠) **للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع له لأنه قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل أصلاً كالأمة المجوسية والعبد)** أي وإن سلم أن النكاح منهي عنه فإن نهيه يوجب البطلان لأنه لا خلاف في أن النهي

---

(٢٨) **قوله: وكذا النكاح إلخ:** أي مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان، لا في أنّ النهي فيه لذاته إذ لا نهي هٰهنا، لأن قوله عليه السلام: «لا نكاح إلَّا بشهود» نفي لتحقُّق النكاح الشرعي بغير شهود.

(٢٩) **قوله: وإنما النسب إلخ:** علم أن النسب يثبت بالشبهة والحد يسقط بها.

(٣٠) **قوله: ولأنه وضع للحلِّ إلخ:** ولمَّا كان هٰهنا مظنّة أن يقال: إن هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٩٧]، وأيضاً قد ورد صريح النهي فيما هو باطل، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ [النساء: الآية ٢٢]، فكيف تستقيم القاعدة المذكورة في الشرعيات، أشار إلى جوابه وحاصله: أن النهي إنما يُوجب بقاء المشروعية فيما أمكن إثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية، لا فيما لا يُمكن ذلك كالنكاح، حيث شرع لملك ضروري لا ينفصل عن الحل لضرورة التوالد، فلما كان الموجب الأصلي في النكاح الحلَّ وموجب النهي الحرمةَ، فلم يمكن الجمع بينهما للتضاد بينهما فلا بد من أن يحمل النهي على النسخ، لأنّ الحرمة ثابتة بالإجماع فينعدم الحِلُّ ضرورةً وبانعدامه يخرج السبب عن المشروعية.

يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلاً بخلاف[٣١] البيع لأن وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالأمة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل كالعبد فإذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع.

(فإن قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكماً شرعياً إجماعاً. فلا يثبت[٣٢] حرمة المصاهرة بالزنا، والملك[٣٣] بالغصب، واستيلاء[٣٤] الكفار، والرخصة[٣٥] بسفر المعصية، فإن المعصية لا توجب النعمة) ثم ورد على هذا إشكال وهو أنّا لا نسلّم أنه إذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكماً شرعياً فإن الطلاق في الحيض يفيد حكماً شرعياً والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فأجاب بقوله: **(ولا يلزم أن الطلاق في الحيض يوجب حكماً شرعياً لأنه قبيح لغيره ولا الظهار لأن الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فإن هذا يعتمد حرمة سببه)** فحاصل الجواب في الطلاق أن بحثنا في النهي عن الحسيات إذا لم يدلّ الدليل على أنه لقبح المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل وأما في الظهار فبحثنا في أن المنهي لا يفيد حكماً شرعياً هو مطلوب

---

(٣١) **قوله: بخلاف البيع إلخ**: حاصله أن البيع لم يشرع للاستمتاع بجميع الوجوه، بل للملك مطلقاً، فإذا فات حلّ الاستمتاع لم يضرّه، لأن الملك عيناً حاصل في المجوسية كالعبد والبهائم.

(٣٢) **قوله: فلا يثبت حرمة المصاهرة إلخ**: لأن الزنا حرام ومعصية فلا يكون سبباً لنعمةٍ هي حرمة المصاهرة، لأنها تلحق الأجنبية بالأمهات وقد منَّ الله تعالى بها علينا.

(٣٣) **قوله: والملك بالغصب**: قال الشافعي: لأن الغصب حرام ومعصية فلا يكون سبباً لأمر مشروع هو الملك إذا هلك المغصوب وقضى عليه بالضمان.

(٣٤) **قوله: واستيلاء الكفار**: أي لا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء عند الشافعي رحمه الله تعالى، لأن استيلاء الكافر على مال المسلم أمر حرام محظور فلا يصلح أن يكون سبباً لملكه.

(٣٥) **قوله: والرخصة بسفر المعصية**: أي لا يكون سفر المعصية سبباً للرخصة عند الشافعي، لأن سفر المعصية كسفر العبد الآبق وقاطع الطريق حرام ومعصية، فلا يكون سبباً لمشروع وهو الرخصة في إفطار الصوم وقصر الصلاة.

عن سببه والظهار لا يفيد حكماً شرعياً كذلك بل أفاد حكماً شرعياً هو زاجر.

(قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لأنه سبب للولد وهو الأصل في إيجاب الحرمة ثم يتعدى منه إلى الأطراف والأسباب كالوطء) تقريره أن الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الإشكال بل لأن الولد يوجب الحرمة لأن الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم تتعدى منه الحرمة إلى أطرافه أي فروعه وأصوله كأمهات النساء، ويتعدى[٣٦] أيضاً إلى الأسباب. أي الولد موجب لحرمة أمهات[٣٧] النساء فأقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في إيجاب حرمتهن كما أقمنا السفر مقام المشقة في إثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطء ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية[٣٨] الولد، **(وما يعمل بالخلفية يعتبر في عمله صفة لأصل والأصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة)** أي لما جعل الوطء موجباً لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا تعتبر حرمته لأن المعتبر في الخلف صفات الأصلي لا صفات الخلف كالتراب لمّا جعل خلفا عن الماء لا تعتبر صفات التراب بل تعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فهٰهنا لا يعتبر صفات الوطء وهي الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة **(والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لئلّا يجتمع البدل**

---

(٣٦) قوله: ويتعدى أيضاً إلى إلخ: توضيحه أن الولد هو الأصل في استحقاق الحرمات، أي يحرم على الولد أولاً أبو الواطئ وابنه إذا كانت أنثى، وأم الموطوءة وبنتها إذا كان ذكراً، ثم تتعدّى هذه الحرمة من الولد إلى طرفيه فتحرم قبيلة المرأة على الواطئ وقبيلة الواطئ على الموطوءة، لأن الولد أنشأ جزئيةً واتحاداً بين الواطئ والموطوءة. وكذا تتعدّى إلى الأسباب وهي الوطء ودواعيه، فهي تفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد، لا من حيث إنه زنا، كما أن التراب إنما يُطَهِّرُ الأحداث لأجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه.

(٣٧) قوله: أمهات النساء: لكنه ترك في حق النساء ضرورة إقامة النسل، كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام.

(٣٨) قوله: بتبعيّة الولد: ولم يعتبر في السبب كالوطء مثلاً كونه حلالاً أو حراماً لأنه خلف عن الولد وهو عين لا يتّصف بالحل والحرمة.

والمبدل منه في ملك شخص واحد) هذا جواب عما يقال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره أن الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل إنما يثبت الملك في المغصوب بناء على أن الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد هذا لا يجوز ثم ورد على هذا إشكال وهو أن يقال لا نسلّم أن اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد لا يجوز. فإن ضمان(٣٩) المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع أن المدبر لا ينتقل عن ملكه فأجاب عن هذا بقوله: **(والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلّا يبطل حقه)** أي المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه إذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب إذ لو دخل لبطل حقّ المدبر وهو استحقاق الحرية ثم أجاب بجواب آخر وهو قوله: **(أو هو(٤٠) في مقابلة ملك اليد)** فلما كان ضمان المدبر في مقابلة إزالة ملك اليد فلا يرد الإشكال المذكور. ثم أجاب عن استيلاء الكفار بقوله: **(وأما الاستيلاء(٤١) فإنما نهي لعصمة أموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم أو هي ثابتة ما دام محرزا وقد زال فسقط النهي في حقّ الدنيا)** أما في حقّ الآخرة فلا حتى يكون آثماً مؤاخذا به وأجاب عن سفر المعصية بقوله: **(وسفر(٤٢) المعصية قبيح لمجاوره)** على ما بيّنا من قبل.

---

(٣٩) قوله: ضمان المدبر: إذا أبق من يد الغاصب.

(٤٠) قوله: أو هو في مقابلة إلخ: أي ضمان المُدَبَّر في مقابلة ملك اليد، يعني أن الضمان في الغصب في مقابلة العين، لأنه المقصود، والمضمون الأصلي الواجب الرد والمتقوِّم، إلَّا أنه عدل عن ذلك في المُدبّر لتعذّر انعدام الملك في العين، فيجعل بدلاً عن النقصان الذي حل بيده. ل.

(٤١) قوله: وأما الاستيلاء إلخ: حاصل الجواب أنّا لا نسلّم أن الاستيلاء منهي عنه لذاته بدليل أنه لو استولى على مالٍ مباح أو صيدٍ يصير مملوكاً له بالإجماع، فعلم أنه منهي عنه لغيره، وليس ذلك إلَّا عصمة المحل، والعصمة إنما تثبت في حقنا دون أهل الحرب.

(٤٢) قوله: وسفر المعصية إلخ: أي هو ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه، بل لمجاوره.

(**فصل: اختلفوا في الأمر والنهي هل لهما حكم في الضد أم لا؟ والصحيح أنه إن فوت المقصود بالأمر يحرم وإن فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وإن لم يفوت فالأمر يقتضي**[1] **كراهته، والنهي كونه سنَّة مؤكدة**) يعني إذا أمر بالشيء فضد ذلك الشيء إن فوت المقصود بالأمر ففعل الضد يكون حراماً وإن لم يفوته يكون فعله مكروها وإن نهي عن الشيء فعدم ضده إن فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجباً وإن لم يفوته ففعله يكون سنَّة مؤكدة. فالحاصل أنه إن وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب أحدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة أحدهما توجب وجوب الآخر (**لأنه لما لم يقصد الضد لا يعتبر إلّا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الأمر والنهي وإذا لم يفوت المقصود فنقول بكراهته وكونه سنّة ملاحظة**[2] **لظاهر الأمر والنهي**) فإن مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة ومشابهة المأمور به توجب الندب وكونه سنَّة مؤكدة، (**فقوله تعالى**: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ﴾ [البقرة: الآية ٢٢٨] **وهو**[3] **في معنى النهي يقتضي وجوب الإظهار. والأمر**[4] **بالتربص يقتضي حرمة التزوج. وقوله تعالى**: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا[5] عُقْدَةَ

فصل: في أن للأمر والنهي حكماً في الضد أم لا؟

(١) **قوله: يقتضي كراهية**: أي كراهة ضدّه وهو قول فخر الإسلام والقاضي أبي زيد وشمس الأئمة السرخسي وأتباعهم من المتأخرين.

(٢) **قوله: ملاحظة لظاهر الأمر والنهي**: لأن الأمر أو النهي في نفسه لا يدل على ضدّه، وإنما يلزم الحكم في الضد ضرورة الامتثال، فتكفي الدرجة الأدنى في ذلك وهي الكراهة في الأمر، لأنها دون التحريم، والسنَّة الواجبة أي المؤكّدة القريبة إلى الواجب، في النهي لأنها دون الفرض.

(٣) **قوله: وهو في معنى النهي**: يعني أن قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٢٨] وإن كان ظاهره إخباراً عن عدم حلّ الكتمان إلا أنه في المعنى نهي عن الكتمان، فيقتضي وجوب الإظهار، إذ لولا إظهارها لفات المقصود بالنهي، وهو عدم الكتمان فوجب الإظهار.

(٤) **قوله: والأمر بالتربّص إلخ**: في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٢٨] الآية، وهو يقتضي حرمة التزوُّج لكونه مفوِّتاً للتربُّص.

(٥) **قوله**: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا۟﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٣٥] **الآية**: قد نُهِيَ عن عزم عقدة النكاح

ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: الآية ٢٣٥] **يقتضي الأمر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم. فإن الكف ركنه وهو مقصود. وأما المأمور**[٦] **بالقيام في الصلاة إذا قعد ثم قام لا تبطل لكنه يكره والمحرم**[٧] **لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الإزار والرداء سنَّة والسجود على النجس لا يفسد عند أبي يوسف رحمه الله تعالى لأنه لا يفوت المقصود، حتى إذا أعاده على الطاهر يجوز وعندنا يفسد لأنه يصير مستعملاً للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الأركان فرض دائم فيصير ضده مفوتاً)** فهذه المسائل تفريعات على ما ذكر من الأصل وبعد معرفة أحكام الأصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة إنه المسهل لكل عسير.

(الركن الثاني في السنّة)

وهي تطلق على قول الرسول عليه السلام وعلى فعله والحديث مختص بقوله: **(والأقسام التي ذكرت في الكتاب)** كالخاص والعام والمشترك إلى آخرها والأمر والنهي **(ثابتة هٰهنا أيضاً)** فلا نشتغل بها **(وإنما بحثنا في بيان الاتصال بالرسول عليه السلام فنبحث في أمور في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ وفي الطعن.**

(فصل في الاتصال: الخبر[١] **لا يخلو من أن يكون رواته في كل**[٢] **عهد**

وهو يقتضي وجوب الكف عن التزوج، وهذا أيضاً تفريع على أن النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضدّه المُفوِّت له كالأول.

(٦) **قوله: والمأمور بالقيام إلخ**: تفريع على أنّ ضد المأمور به إذا لم يفوته كان مكروهاً لا حراماً، فإنّ قعود المصلي بعد الفراغ من السجدة الثانية لا يفوّت القيام المأمور به، لجواز أن يعود إليه.

(٧) **قوله: والمحرم لما نهي إلخ**: تفريع على أنَّ عدم ضد المنهي عنه إذا لم يفوّته كان مندوباً لا واجباً.

(١) **قوله: الخبر لا يخلو إلخ**: جعل مورد القسمة الخبر مع أن الفعل، بل التقرير أيضاً ينقلان بالطريق المذكورة، لأن المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر.

(٢) **قوله: في كل عهد**: احتراز عن المشهور، فإن المشهور ما لم يكن في الابتداء كذلك وإنما صار بعد ذلك كذلك، ولا بد له أن يشتهر في عصر التابعين.

قوماً لا يحصى[٣] عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم[٤] وتباين أماكنهم. . . أو تصير كذلك بعد القرن الأول أو لا يصير كذلك، بل رواته آحاد. والأول متواتر، والثاني مشهور، والثالث خبر الواحد، ولم يعتبر فيه العدد إذا لم يصل حد التواتر).

(والأول[٥] يوجب علم اليقين لأن الاتفاق على شيء مخترع مع تباين همومهم وطبائعهم وأماكنهم مما يستحيل عقلاً).

(والثاني[٦] يوجب علم طمأنينة وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تأمل حقّ التأمل علم أنه ليس بيقين كما إذا رأى قوما جلسوا للمأتم يقع له علم عن غفلة عن التأمل لأنه يمكن المواضعة بناء على أنه آحاد الأصل وإنما يوجب) أي الخبر المشهور **(ذلك)** أي علم طمأنينة القلب **(لأنه وإن كان في الأصل خبر**

---

(٣) **قوله: لا يحصى عددهم**: أي لا يدخل تحت الضبط، وفيه احتراز عن خبر قوم محصورين داخلين تحت الضبط، وإشارة إلى أنه لا يشترط في التواتر عدد معين. ولذا قال في رد المحتار ناقلاً عن السراج: الصحيح أنه مفوّض إلى رأي الإمام إن وقع في قلبه صحة ما شهدوا به وكثر الشهود أمر بالصوم اهـ.

(٤) **قوله: وعدالتهم إلخ**: قال العلّامة سعد: ذكرُ العدالة وتباين الأماكن تأكيد لعدم تواطؤهم على الكذب، وليس بشرط في التواتر حتى لو أَخْبَرَ جمعٌ غير محصور من كفار بلد بموت مَلِكِهم حصل لنا اليقين. وقال الإمام أحمد رضا في جدّ الممتار على ردّ المحتار ناقلاً عن خلاصة مراقي الفلاح لمؤلفها: إن التواتر لا يبالي فيه بكفر الناقلين فضلاً عن فسقهم أو ضعفهم ذكره الكمال اهـ. وأقرّه الطحطاوي في حاشيتها. (جد الممتار، ج٢، كتاب الصوم).

(٥) **قوله: والأول يوجب إلخ**: أي المتواتر يوجب علمَ اليقين، لأن اتفاق الجمع الغير المحصور مستحيل عقلاً بمعنى أن العقل يحكم حكماً قطعياً بأنهم لم يتوافقوا على الكذب، وأن ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الأمر غير محتمل للنقيض، لا بمعنى سلب الإمكان العقلي عن تواطؤهم على الكذب. ل.

(٦) **قوله: والثاني علم طمأنينة**: أي المشهور يفيد علم طمأنينة وزيادة تسكين يحصل للنفس على ما أدركته، فإن كان المدرَكُ يقينياً فاطمئنانها زيادة اليقين، وإن كان ظنيّاً فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ها هنا.

واحد لكن أصحاب الرسول عليه السلام تنزهوا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فأوجب ما ذكرنا).

(والثالث[٧] يوجب غلبة الظن إذا اجتمع الشرائط التي نذكرها إن شاء الله تعالى وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئاً لأنه لا يوجب العلم. ولا عمل[٨] إلّا عن علم لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: الآية ٣٦]. **وعند بعض أهل الحديث يوجب العمل[٩] لأنه يوجب العمل ولا عمل إلّا عن علم فأما إيجابه العمل فلقوله تعالى:** ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾ [التوبة: الآية ١٢٢] **ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون الطائفة تقع على الواحد فصاعدا والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية[١٠] والصدقة[١١] وأرسل الأفراد إلى الآفاق والأخبار[١٢] في أحكام[١٣] الآخرة لا توجب إلّا الاعتقاد وهي مقبولة ولأنه يحتمل[١٤] الصدق والكذب وبالعدالة يترجح الصدق. ولنا هذه الدلائل لكن لا نسلّم[١٥] أنه لا عمل إلّا عن علم قطعي والعقل يشهد أنه لا يوجب اليقين. والأحاديث[١٦] في أحكام الآخرة منها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل ذلك يوجب ما ذكرنا ولأنها توجب**

---

(٧) **قوله: والثالث إلخ**: وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين عند الجمهور.

(٨) **قوله: ولا عمل إلَّا عن علم**: احتجاجه بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وهو العمل، والمصنف منع اللزوم بين العمل والعلم.

(٩) **قوله: لأنه يوجب العمل**: احتجاجه بوجود الملزوم على وجود اللازم.

(١٠) **قوله: في الهداية**: ناظر إلى سلمان.

(١١) **قوله: والصدقة**: ناظر إلى بريرة.

(١٢) **قوله: والأخبار**: أي أخبار الآحاد، وهذا دليل ثانٍ على إيجاب العلم.

(١٣) **قوله: أحكام الآخرة**: من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب وغير ذلك مقبولة بالإجماع، مع أنه لا يفيد إلَّا الاعتقاد، إذ لا يثبت عمل من الفروع.

(١٤) **قوله: لأنه يحتمل الصدق إلخ**: دليل ثالث على إيجاب العلم.

(١٥) **قوله: لا نسلِّم إلخ**: جواب عن الاستدلال الأول.

(١٦) **قوله: والأحاديث إلخ**: جواب عن الاستدلال الثاني.

عقد القلب، وهو(١٧) **عمل فيكفي له خبر الواحد وفي هذا نظر لأنه يجب أن لا يختص هذا بأحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقاديات كذلك)**(١٨).

(**فصل: الراوي إما معروف بالرواية وإما مجهول**) أي لم يعرف إلّا بحديث أو حديثين (**والمعروف إما أن يكون معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة**) أي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر (**وزيد ومعاذ وأبي موسى الأشعري وعائشة ونحوهم رضي الله تعالى عنهم أجمعين وحديثه يقبل وافق القياس أو خالفه وحكي عن مالك أن القياس مقدم**(١) **عليه، ورد بأنه يقين بأصله وإنما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة**(٢) **وهي الأصل وأيضاً إذا**

---

(١٧) **قوله: وهو عمل**: أي الظن في خبر الواحد والطمأنينة في المشهور.

(١٨) **قوله: كذلك**: والجواب عن الدليل الثالث، أنّا قائلون بترجُّح الصدق وهو بغلبة الظن.

فصل الراوي إما معروف بالرواية وإما مجهول

(١) **قوله: مقدم عليه**: أي على خبر الواحد إن خالفه، لِما رُوي أنّ أبا هريرة لمَّا روى: مَنْ حمل جنازة فليتوضأ، قال له ابن عباس: أيلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة؟ ولم يشتهر هذا المذهب عنه.

(٢) **قوله: العلة محتملة**: لأن كل وصف من أوصاف النص يحتمل أن يكون هو المؤثر في الحكم، ويحتمل أن لا يكون، فكان الاحتمال الثابت في الأصل أقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد التيقُّن بالأصل، فصار القياس مشكوكاً بأصله وفرعه فلا يعارض الخبر، وذكر أبو الحسن البصري في «المعتمد» ما حاصله: أنّ القياس إذا عارضه خبر واحد فإن كانت علة القياس منصوصة بنص قطعي وخبر الواحد ينفي موجبها، وجب العمل بالقياس بلا خلاف، وإن كانت منصوصة بنص ظني يتحقّق المعارضة، ويكون العمل بالخبر أولى من القياس بالاتفاق، وإن كانت مستنبطة من أصل ظني كان الأخذ بالخبر أولى بلا خلاف، وإن كانت مستنبطةً من أصل قطعي والخبر المعارض للقياس خبر واحد فهو موضع الخلاف، وإن كان الأصوليون ذكروا الخلاف مطلقاً، فعند الشافعي وجمهور أئمة الحديث الخبر راجح سواء كان الراوي عالماً فقيهاً أو لم يكن بعد أن كان عدلاً ضابطاً، وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الكرخي، وحُكِي عن مالك أنه رجَّح القياس على خبر الواحد كما مر.ك.

ثبت أن هذا علة لكن يمكن أن يكون في الفرع مانع أو لخصوصية الأصل أثر أو بالرواية فقط كأبي هريرة وأنس رضي الله تعالى عنهما فإن وافق القياس قبل وكذا إن خالف قياساً ووافق قياساً آخر لكنه(٣) إن خالف جميع الأقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من السداد، باب الرأي، وذلك لأن النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فإذا قصر فقه الراوي لم يؤمن من أن يذهب شيء من معانيه فتدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث(٤) المصراة) وهو ما روي أنّ من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين إلى ثلاثة أيام إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها ورد معها صاعاً من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينة فيغترّ بها **(فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه)** لأن تقدير ضمان العدوان بالمثل أو بالقيمة حكم ثابت بالكتاب وهو قوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة والإجماع.

(وأما المجهول(٥) فإن روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار(٦) مثل المعروف بالرواية وإن سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لأن السكوت عند الحاجة إلى البيان بيان وإن قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل إن وافق قياساً كحديث معقل بن سنان في بروع(٧) مات عنها هلال بن مرة وما سمى

---

(٣) **قوله: لكنّه إن خالف إلخ**: أي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه.

(٤) **قوله: المصراة**: من صريته جمعته، والمراد الشاة التي جمع اللّبن في ضرعها بالشدّ وترك الحلب.

(٥) **قوله: وأمّا المجهول**: أي في رواية الحديث والعدالة، لا في النسب.ن.

(٦) **قوله: صار مثل المعروف**: أي بالعدالة، فإن وافق حديثه القياس عمل به وإن خالفه لم يترك إلّا بالضرورة.ق.

(٧) **قوله: بروع**: بفتح الباء عند أهل اللغة وبكسرها عند أصحاب الحديث وسكون راء وفتح واو، وإهمال عين. (المغني للمحدث محمد بن طاهر الفتني صاحب مجمع بحار الأنوار) وهي بروع بنت واشق. وقصّتها مذكورة في الترمذي وأبي داود وغيرها. كما روي عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها شيئاً ولم يدخل بها حتى مات فقال ابن مسعود لها مثل صداق نسائها لا وكسَ ولا شطَط وعليها العِدَّة ولها الميراث، فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: قضى

لها مهرا وما دخل بها فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله تعالى عنهما) وقال: ما نصنع بقول أعرابي بوال على عقبيه قال شمس الأئمة الكردري إن من عادة الأعرابي الجلوس محتبيا فإذا بال يقع البول على عقبيه وهذا لبيان قلة احتياط الأعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا طعن من علي رضي الله تعالى عنه **(قد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فإن الموت كالدخول)** بدليل وجوب العدة في الموت **(ولم يعمل به الشافعي رحمه الله)** لما خالف(٨) القياس عنده **(وإن ردّه(٩) الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث(١٠) فاطمة بنت قيس أنه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم)** وقال عمر: لا ندع كتاب ربنا ولا سنَّة نبينا بقول

رسول الله ﷺ في بروع بنت واشقٍ امرأة منّا بمثل ما قضيتَ، ففرح بها ابن مسعود. (مشكاة ج ٢ ص ٢٧٧) وفي رواية النسائي: سأقول فيها بجهد رائي فإن كان صواباً فمن الله وحده لا شريك له وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه براءٌ، أرى أن أجعل لها صداقَ نسائها لا وَكْسَ ولا شطَطَ ولها الميراث وعليها العِدَّة أربعة أشهر وعشراً، قال: وذلك بِسَمْعِ أناس من أشجع فقاموا فقالوا: نشهد أنك قضيتَ بما قضى به رسولُ الله ﷺ في امرأةٍ منَّا يقال لها بروع بنت واشق قال: فما رُئِيَ عبد الله فَرِحَ فرحةً يومئذ إلَّا بإسلامه. (نسائي، المجلد الثاني، كتاب النكاح).

(٨) **قوله: فلمّا خالف القياس عنده**: وذلك لأن المهر عنده لا يجب إلَّا بالفرض بالتراضي أو بقضاء القاضي أو باستيفاء المعقود عليه، فإذا عاد المعقود عليه سالماً إليها لم يستوجب بمقابلته عوضاً، كما لو طلّقها قبل الدخول بها، وكهلاك المبيع قبل القبض.

(٩) **قوله: وإن ردّه الكل**: هذا هو القسم الرابع من المجهول.

(١٠) **قوله: كحديث فاطمة**: رواه الترمذي عن مغيرة عن الشعبي. وأما قول عمر رضي الله تعالى عنه: لا ندع كتاب ربنا ولا سُنَّة نبيِّنا إلخ، فهو ظاهر في أن حديث فاطمة وقع معارضاً لظاهر الكتاب ولِما عليه عملُ السنَّة منه صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم مما كانوا يعرفون، بل صرَّح الطحاوي والدارقطني في روايتهما أن عمر قال: سمعتُ رسول الله صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم.

امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت أحفظت أم نسيت قال عيسى بن أبان فيه أراد بالكتاب والسنة القياس لأن ثبوته بهما حيث قال الله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: الآية ٢]، وحديث معاذ[١١] في القياس مشهور. وقال بعضهم: أراد بالكتاب قوله تعالى: ﴿أَسۡكِنُوهُنَّ﴾ [الطلاق: الآية ٦]. وأراد بالسُّنَّة ما قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: لمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة (**وإن**[١٢] **لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمن أبي حنيفة رحمه الله إذا وافق القياس لأن الصدق في ذلك الزمان غالب**) قال عليه السلام: خير القرون قرني الّذي أنا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الأول الصحابة والثاني التابعون والثالث تبع التابعين. (**أما بعد القرن الثالث فلا**) لغلبة الكذب فلهذا صحّ عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا لاختلاف العهد.

فصل في شرائط الراوي

(**فصل: في شرائط الراوي. وهي أربعة: العقل، والضبط، والعدالة، والإسلام. أما العقل فيعتبر هٰهنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي**[١] **والمعتوه**).

---

(١١) **قوله: وحديث معاذ إلخ**: وتمام الحديث: إنّ رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلم لما بعثه إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء، قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله، قال: فبسنَّة رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم، قال: فإن لم تجد في سنَّة رسول الله، قال: أجتهد برأيي ولا آلو، قال: فضرب رسول الله صلَّى الله تعالى عليه وسلم على صدره وقال: الحمد لله وفّق رسولَ رسولِ الله لِمَا يرضي به رسول الله. (مشكاة، باب العمل في القضاء).

(١٢) **قوله: وإن لم يظهر إلخ**: هذا هو القسم الخامس من المجهول.

فصل في شرائط الراوي

(١) **قوله: فلا يقبل خبر الصبي إلخ**: لأنّ الشرع لمَّا لم يجعلهم أهلاً للتصرف في أمور أنفسهم، ففي أمر الدين أولى، وهذا إذا كان السماع والرواية قبل البلوغ، وأما إذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعد البلوغ يقبل قول الصبي فيه.ن.

(وأما الضبط[٢] **فهو سماع الكلام كما يحق**[٣]**. ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة إلى حين الأداء وكماله أن ينضم إلى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حقّ السماع احترازاً عن أن يحضر رجل مجلساً وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على المتكلم هجومه ليعيده وهو يزدري**[٤] **نفسه فلا يستعيده**[٥]**، وفهم المعنى)** بالنصب عطف على حقّ السماع في قوله وشرطنا حقّ السماع **(هنا لا في القرآن لأن المعتبر في نقله نظمه فلهذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على أنه قد ينقل بالمعنى حتى ولو بولغ في حفظه كانت كافية ولأنه محفوظ لقوله تعالى:** ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾ [يوسف: الآية ١٢]. والمراقبة) بالنصب عطف أيضاً على ذلك **(احترازاً عما لا يرى نفسه أهلاً للتبليغ فيقصر في مراقبة بعض ما ألقي إليه وأما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه)**. وهي متفاوتة وأقصاها أن يستقيم كما أمر وهو لا يكون إلّا في النبي عليه السلام فاعتبر ما لا يؤدي[٦] إلى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة، **(فقيل إن من ارتكب كبيرة سقطت عدالته وإذا أصر على الصغيرة فكذا أما من ابتلي بشيء منها من غير إصرار فتام العدالة فشهادة المستور وإن كانت مردودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا لشهادة النبي عليه الصلاة والسلام على ذلك القرن بالعدالة. وأما الإسلام فإنما شرطناه)** وإن كان الكذب حراماً في

---

(٢) **قوله: الضبط**: لا يخفى أنَّ الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية، لأنهم كانوا يقبلون أخبار الأعراب الذين لا يتصوّر منهم الاتصاف بذلك، وشاع وذاع من غير نكير، إلَّا أن هذا يفيد الرجحان على ما صرّح به في سائر كتب الأصول. ل.

(٣) **قوله: كما يحق**: أي من أوله إلى آخره.

(٤) **قوله: يزدري**: ازدراء حقير داشتن وعيب كردن.

(٥) **قوله: فلا يستعيده**: فمثل هذا السماع لا يكون حجة في باب الحديث، بل يكون تبركاً. ن.

(٦) **قوله: لا يؤدِّي إلى الحرج**: فالتحرُّز عن جميع الصغائر متعذر عادة، وهو يؤدي إلى الحرج، فإن غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن جميع الزلّات، فشرط التحرز عن جميعها لإثبات العدالة حينئذ لا يتحقق إلَّا نادراً فسقط، فأما الاجتناب عن الكبائر وعن الإصرار على الصغائر فغير متعذِّر فلم يجعل عفواً.

كل دين (**لأن الكافر يسعى في هدم دين الإسلام تعصباً**) فيرد قوله في أموره (**وهو التصديق**[٧] **والإقرار، وهو نوعان ظاهر لفشوّه بين المسلمين وثابت بالبيان**) بأن يصف الله تعالى كما هو إلّا أن في اعتباره على سبيل التفصيل حرجاً فيكفي الإجمال بأن يصدق بكل ما أتى به النبي عليه السلام، فلهذا قلنا: (**الواجب أن يستوصف فيقال أهو كذا وكذا؟ فإذا قال: نعم يكمل إيمانه**) أي لأجل أن الإجمال كاف بناء على أن الحرج مدفوع في الدين، قلنا: إن الواجب الاستيصاف وليس المراد بالاستيصاف أن نسأله عن صفات الله تعالى أو نسأله عن الإيمان ما هو وما صفته فإن هذا بحر عميق تغرق فيه العقول والأفهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله بل المراد أن نذكر صفات الله تعالى التي يجب أن يعرفها المؤمنون ونسأله أهو كذلك أي أتشهد أن الله موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل إيمانه (**وهذا هو المراد - والله أعلم - بقوله تعالى: ﴿فَٱمۡتَحِنُوهُنَّۖ﴾**[٨] [الممتحنة: الآية ١٠] فإذا ثبتت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان أعمى أو عبدا أو امرأة أو محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فإنها تحتاج إلى تمييز[٩] زائد ينعدم بالعمى وإلى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتقصر بالأنوثة) فإن الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه ألا يرى أن الشاهد يلزم المشهود عليه شيئاً. (**وهذا**) أي الإخبار بالحديث (**ليس من باب**

---

(٧) **قوله: هو التصديق والإقرار**: فيشترط الكمال الذي لا يؤدِّي إلى الحرج، وهو أن يُصدّق ويُقرّ إجمالاً بما يجب الإيمان به، فهذا القدر يكفي لثبوت الإيمان حقيقة.ك.

(٨) **قوله: قوله تعالى**: ﴿فَٱمۡتَحِنُوهُنَّۖ﴾ [المُمتَحنَة: الآية ١٠]: أي اختَبِرُوهُنَّ ببيان الشهادتين، أمر بالامتحان والاستيصاف بعد أن سمَّاهُنَّ مؤمنات، ولم يكتفِ بما في ضميرهن ودعواهن الإيمان وهجرتهن إلى دار الإسلام، فعرفنا أن الاستيصاف فيه شرط، ولكن على وجهٍ لا يؤدي إلى الحرج.ك.

(٩) **قوله: تمييز زائد**: معناه: أنَّ الشاهد يحتاج إلى التمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الأداء والإشارة إليهما وإلى المشهور به فيما يجب إحضاره مجلس الحكم، وذلك يحصل من البصير بالمعاينة، ومن الأعمى بالاستدلال، وبينهما تفاوت يُمكن التحرُّز عنه في جنس الشهود، وفي رواية الأخبار لا حاجة إلى هذا التمييز فكان الأعمى والبصير فيه سواء.ك.

الولاية فإن المخبر لا يُلزمه) أي الناقل لا يلزم المنقول إليه شيئاً **(بل يلزمه بالتزامه)** أي يلزم الحكم على المنقول إليه بالتزامه الشرائع **(ولأنه يلزمه أولا ثم يتعدى منه إلى الغير)** أي يلزم الحكم الناقل أولا ثم يتعدى منه إلى الغير وهو المنقول إليه ولا تشترط لمثله الولاية أي لمثل الحكم الذي يلزم على الغير بتبعية لزومه أولا على الشاهد وبالتزام الشاهد عليه شيئاً كما في الشهادة بهلال رمضان فإن الصوم يلزم الشاهد أولا ثم يتعدى منه إلى الغير تبعاً **(فلا يكون ولاية على الغير)** أي ثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير إذ ليس هو إلزاماً على الغير قصداً فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان **(ورد الشهادة أبداً من تمام الحد)** هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود في القذف إذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه فإن حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فإن عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾ [النور: الآية ٤]. فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وإن كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء على عدالتهم **(وقد ثبت عن أصحابه عليه السلام قبول الحديث عن الأعمى والمرأة كعائشة وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان)**.

(فصل في الانقطاع)[1] أي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام **(وهو ظاهر وباطن. أما الظاهر فكالإرسال)** الإرسال عدم الإسناد وهو أن يقول الراوي قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من غير أن يذكر الإسناد، والإسناد[2] أن يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من حيث الظاهر لعدم الإسناد الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل **(فمرسل الصحابي مقبول بالإجماع ويحمل على السماع ومرسل**

فصل في الانقطاع

(١) **قوله: الانقطاع**: وهو أن ينقطع الحديث عن درجة الاتصال بالنبي عليه السلام لمعنى من المعاني.

(٢) **قوله: والإسناد**: وفي اصطلاح المحدثين إن ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط، فالخبر مسند، وإن ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع، وإن ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد، وإن لم يذكر الواسطة أصلاً فمرسل.ل.

القرن الثاني والثالث لا يقبل[٣] **عند الشافعي رحمه الله إلّا أن يثبت اتصاله من طريق آخر)** كمراسيل سعيد بن المسيب قال لأني وجدتها مسانيد **(للجهل بصفات الراوي التي تصح بها الرواية)** وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي رحمه الله **(ويقبل عندنا وعند مالك وهو فوق المسند لأن الصحابة أرسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما حدثنا عنه لكنا لا نكذب، ولأن كلامنا في إرسال من لو أسند لا يظن به الكذب فلأن لا يظن الكذب على الرسول أولى والمعتاد أنه إذا وضح له الأمر طوى الإسناد وعزم. وإذا لم يتضح نسبه إلى الغير ليحمله ما حمله ولا بأس بالجهالة لأن المرسل إذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة على حال من سكت عنه ألا يرى أنه لو قال أخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يعزم ما لم يسمعه من الثقة ومرسل من دون**[٤] **هؤلاء يقبل عند أصحابنا لما ذكرنا، ويرد عند البعض لأن الزمان**[٥] **زمان الفسق والكذب إلّا أن يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل إرسال محمد بن الحسن وأمثاله)**.

(وأما الانقطاع الباطن فإما بالمعارضة أو بنقصان في الناقل. أما الأول فإما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله تعالى) بالنصب أي كمعارضة حديث فاطمة قوله تعالى. فنصب قوله لكونه مفعول المعارضة (﴿أَسْكِنُوهُنَّ﴾

---

(٣) **قوله: لا يقبل عند الشافعي**: إلَّا بأحد أمور خمسة: (١) أن يسنده غيره. (٢) أو أن يرسله آخر، وعُلِمَ أنَّ شيوخهما مختلفةٌ. (٣) أو أن يعضده قول الصحابي. (٤) أو أن يعضده قول أكثر أهل العلم. (٥) أو أن يعلم من حاله أنه لا يرسل إلَّا بروايته عن عدل. فإن قيل: اشتراط إسناد غيره باطل، لأن العمل حينئذ بالمسند، والأربعة الباقية ليس شيء منها بدليل، وانضمام غير المقبول إلى غير المقبول لا يصيره مقبولاً، قلنا: المسند قد لا يثبت عدالة رُواته فيقبل المرسل ويعمل به، وبانضمام أمرٍ إلى أمرٍ قد يحصل الظن، أو يقوى، فيجب العمل، وعندنا يُقبل بل يقدّم على المسند. ل.

(٤) **قوله: من دون هؤلاء**: أي دون القرون الثلاثة بأن يقول من بعدها: قال النبي عليه السلام كذا.

(٥) **قوله: لأن الزمان إلخ**: أي بعد القرون الثلاثة زمان فسق وكذب، فلا بد من البيان ليعلم حال المروي عنه.

[الطلاق: الآية ٦]. **أما في السكنى فظاهر، وأما في النفقة فلأن قوله تعالى:** ﴿وُجْدِكُمْ﴾ [الطلاق: الآية ٦] **يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود وهي: «وأنفقوا عليهن من وجدكم» وكحديث**[٦] **القضاء بشاهد ويمين المدعي قوله تعالى)** بالنصب أيضاً لهذا المعنى وهكذا الأمثلة التي تأتي (﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ﴾ [البقرة: الآية ٢٨٢] **الآية، وعند عدم الرجلين أوجب رجلا وامرأتين وحيث نقل إلى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين)** فإن حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما أوجب حضورهما على أن النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط أن القضاء بشاهد ويمين بدعة. وأول[٧] من قضى به معاوية (**وكحديث المصراة قوله تعالى:** ﴿فَٱعۡتَدُواْ﴾ [البقرة: الآية ١٩٤]. **وإنما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره أولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه وإما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله عليه السلام: البينة**[٨] **على المدعي واليمين على من أنكر. وكحديث**[٩] **بيع الرطب بالتمر فإنه إن كان الرطب هو التمر يعارض قوله**

---

(٦) **قوله: كحديث القضاء**: وهو ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أنَّ النبي صلَّى الله تعالى عليه وسلم قضى بشاهد ويمين أي كان للمدعي شاهد واحد فأمره صلَّى الله تعالى عليه وسلم أن يحلف على ما يدّعيه بدلاً عن الشاهد الآخر.

(٧) **قوله: وأول من قضى إلخ**: ليس المراد أن ذلك أمر ابتدعَه معاويةُ في الدين، بل المراد أنه أمر مبتدع لم يقع العمل به إلى زمان معاوية رضي الله عنه لعدم الحاجة إليه، لكن المروي عن علي أنَّ النبي عليه السلام وأبا بكر وعمر رضي الله تعالى عنهم كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المُدَّعِي، فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية رضي الله تعالى عنه.

(٨) **قوله: البيِّنة على المُدَّعِي إلخ**: إن الشرع حصر جنس البيِّنة على المُدَّعِي واختصاص الجنس به يقتضي أن لا يوجد فرد منه في غيره، وهكذا حصر جنس اليمين على المُنْكِر.

(٩) **قوله: كحديث بيع الرطب**: وهو ما روي "أن النبي صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم سُئِل عن بيع الرطب بالتمر فقال: أو ينقص إذا جَفَّ؟ قالوا: نعم، قال: فلا إذاً".

عليه السلام التمر بالتمر مثلاً بمثل، وقوله: جيدها ورديئها سواء وإن لم يكن يعارض قوله: إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم) تحقيقه أن الرطب لا يخلو من أن يكون تمرا أو لم يكن فإن كان تمرا فإن لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربا ولا يقال إنه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لأنّا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله صلى الله عليه وسلم جيدها ورديها سواء ولدفع هذه الشبهة صريحاً زدت قوله جيدها ورديئها سواء **(وأما بكونه شاذّاً في البلوى العام، كحديث[١٠] الجهر بالتسمية فإنه لو كان فخفاؤه في مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل)** فإن قيل: جعل هذا النوع من أقسام المعارضة ولا معارضة فيه، قلت: أمثال هذا الحديث يدلّ على عدم وجوب التبليغ عن النبي عليه الصلاة والسلام أو على ترك الصحابة رضي الله عنهم التبليغ الواجب عليهم. فقد يكون معارضة لدلائل وجوب التبليغ أو لدلائل تدل على عدالتهم، أو تكون معارضة للقضية العقلية وهي أنه لو وجد لاشتهر. وفي المتن إشارة إلى هذا **(وإما بإعراض الصحابة[١١] رضي الله عنهم، نحو: الطلاق[١٢] بالرجال والعدّة بالنساء. فإنهم اختلفوا ولم يرجعوا إليه)**.

(وأما الثاني) وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الأول أن يكون منقطعا بسبب كونه معارضاً والثاني أن يكون

---

(١٠) قوله: كحديث الجهر بالتسمية: في الصلاة الذي رواه أبو هريرة، فإن حادثة الصلاة مشهورة مُستمرة كان يحضرها ألوف من الرجال، ولم يسمع التسمية إلَّا أبو هريرة وهذا شيء عجيب. ن.

(١١) قوله: بإعراض الصحابة: يعني أنَّ الصحابة إذا تكلَّموا فيما بينهم بالرأي، ولم يلتفتوا إلى الحديث كان ذلك دليل انقطاعه. ن.

(١٢) قوله: الطلاق بالرجال: طلاق الأمة اثنتان، حراً كان زوجها أو عبداً، وطلاق الحُرَّة ثلاث، حرّاً كان زوجها أو عبداً، وقال الشافعي عدد الطلاق معتبر بحال الرجال لقوله عليه السلام: «الطلاق بالرجال والعدّة بالنساء» إلخ، ولنا قوله عليه السلام: «طلاق الأمة اثنتان وعدّتها حيضتان» إلخ، وتأويل ما روي أن الإيقاع بالرجال، وطلاق الأمة ثنتان هو قول علي وابن مسعود، وما قاله الشافعي قول عمر وزيد بن ثابت رضي الله تعالى عنهم.

الانقطاع لنقصان(١٣) في الناقل. والأول على أربعة أوجه إما أن يكون معارضا للكتاب أو السُنَّة المشهورة أو بكونه شاذا في البلوى العام أو بإعراض الصحابة عنه فإنه معارض لإجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الأربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع الباطن وهذان القسمان وإن كانا متصلين ظاهرا لوجود الإسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة. أما القسم الأول فلقوله(١٤) عليه السلام: يكثر لكم الأحاديث من بعدي فإذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه، فدل هذا الحديث على أن كل حديث يخالف كتاب الله فإنه ليس بحديث الرسول عليه السلام وإنما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا أقوى منه فإنه منقطع عنه عليه السلام لأن الأدلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وإنما التناقض من الجهل المحض. وأما القسم الثاني فلأنه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال (**فكخبر المستور إلّا في الصدر الأول**(١٥) **كما قلنا: في**

---

(١٣) **قوله: لنقصان في الناقل**: بانتفاء بعض الشرائط.

(١٤) **قوله: فلقوله عليه السلام**: اعترض عليه بأنه خبر الواحد وقد خُصَّ منه البعضُ أعني المتواتر والمشهور، فلا يكون قطعياً فكيف يثبت به مسألة الأصول، وأجاب عنه السيد الشريف بأنه لا شك أن المراد الأحاديث التي لا يعلم ثبوتها، فلا يشمل المشهور والمتواتر للعلم بثبوتهما، فكيف خُصَّ من هذا الحديث، ونقل صاحب الكشف عن أهل الحديث فيه، وقد أجاب أن الإمام أبا عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري أورد هذا الحديث في كتابه فكفى بإيراده دليلاً على صحته ولا يلتفت إلى طعن غيره بعده، ثم قال: ولا نسلِّم أنه مخالف لعموم قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: الآية ١] لأن وجوبَ القبول إنما يثبت فيما تحقق أنه من عند الرسول عليه السلام بالسماع منه أو بالتواتر، ووجوب العرض إنما يثبت فيما تردَّد ثبوته من الرسول صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم، إذ هو المراد من قوله: «إذا روي لكم حديث فاعرضوه» إلخ.

(١٥) **قوله: الصدر الأول**: يعني القرن الأول والثاني والثالث، فإنه يُقْبلُ، لأنّ العدالة فيها أصل بشهادة النبي عليه السلام بالخيرية، ولا تعديل أقوى من تعديل الشارع، وفي التحقيق المراد بالصدر الأول قرنُ الصحابة ومَن في معناه من القرنين الأخيرينِ.

المجهول. وخبر الفاسق) بالجر عطف على قوله خبر المستور **(والمعتوه)**[١٦] وسيأتي معناه في فصل العوارض. **(والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمساهل)** أي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطأ والتزوير **(وصاحب الهوى فإنه لا تقبل روايتهم للشرائط المذكورة أي لاشتراط الشرائط المذكورة)** في الراوي.

(فصل: في محل الخبر[١]**، أي الحادثة التي ورد فيها الخبر وهو إما حقوق الله تعالى**[٢] **وهي إما العبادات أو العقوبات والأولى تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات كالإخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا)** أي يثبت بأخبار الآحاد بالشرائط المذكورة أي إذا أخبر الواحد العدل أن هذا الماء طاهر أو نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله: **(لكن إن أخبر بها الفاسق أو المستور يتحرى لأن هذا)** إشارة إلى الإخبار عن طهارة الماء ونجاسته أمر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف أمر الحديث ففي كثير من الأحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة بمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فأوجبنا انضمام التحري به بخلاف أمر الأحاديث فإن الذين يتلقونها هم العلماء الأتقياء فلا حرج إذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الأحاديث فلا اعتبار لأحاديثهم أصلاً. **(وأما أخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها أصلاً)** أي لا يقبل في الديانات كالإخبار عن طهارة الماء ونجاسته أصلاً أي لا يلتفت إلى قوله: فلا يجب التحري بخلاف أخبار الفاسق فإن الواجب فيه التحري. **(والثاني)** أي العقوبات **(كذلك عند أبي يوسف رحمه الله)** أي تثبت

---

(١٦) **قوله: المعتوه**: وهو البالغ الذي بعض أقواله وأفعاله كالعقلاء وبعضها كالمجانين.

فصل في محل الخبر

(١) **قوله: محل الخبر**: سواء كان خبراً عن النبي عليه السلام أو لم يكن.

(٢) **قوله: وهي إمَّا حقوق إلخ**: حقوق الله تعالى نوعان: العقوبات، والعبادات. وأما حقوق العباد وهو ثلاثة أقسام ما فيه إلزامٌ محضٌ كالبيع والإجارة، أو لا إلزامَ فيه أصلاً لا مطلقاً ولا من وجهٍ كالوَكالات والمضاربات، أو فيه إلزامٌ من وجهٍ دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون.

بخبر الواحد بالشرائط المذكورة **(لأنه يفيد من العلم ما يصح به العمل في الحدود كالبينات**[٣] **ولأنه يثبت العقوبات بدلالة النص)** والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم أن العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه أن الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: الآية ٢٣]، والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة **(وعندنا لا)** أي عندنا لا يثبت العقوبات بخبر الواحد **(لتمكن الشبهة في الدليل، والحد يندرئ بها، وإنما تثبت بالبينة بالنص)** أي كان القياس أن لا تثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لأنها خبر الواحد فإن كل ما دون التواتر خبر الواحد فتكون البينة دليلاً فيه شبهة والحد يندرئ بها. لكن إنما تثبت العقوبات بالبينة بالنص[٤] على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة **(أما حقوق العباد فتثبت بحديث يرويه الواحد بالشرائط. وأما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه إلزام**[٥] **محض لا يثبت إلّا بلفظ الشهادة والولاية)**[٦] فلا تقبل شهادة الصبي والعبد والعدد عند الإمكان[٧] حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن فيه العدد عرفا كشهادة[٨] القابلة **(مع سائر شرائط**

---

(٣) **قوله: كالبيِّنات**: فإنها أخبار الآحاد لكونها دون المتواتر.

(٤) **قوله: بالنصِّ**: وهو قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ﴾ [النِّساء: الآية ١٥] ولأن الحدود لم تثبت بالبيِّنات وإنما تثبت أسبابُها، والحدود ثابتة بالكتاب.ن.

(٥) **قوله: إلزام محض**: كخبر إثبات الحق على أحد في الديون، والأعيان المبيعة، والمرتهنة، والمغصوبة.

(٦) **قوله: والولاية**: بيانه أنَّ هذه الحقوق لمّا كانت من قبيل الإلزامات لا بد من أن يكون الخبر المُثبت لهذه الحقوق مُلزماً، ولا شك أن الإلزام من باب الولاية، فلا بد من أن يكون المُخبر من أهل الولاية، ليصلح خبره للإلزام، وذلك بالعقل والبلوغ والحرية.

(٧) **قوله: عند الإمكان**: هو احتراز عمَّا لا يطّلع عليه الرجال مثل البُكارة والولادة، فإن شهادة النساء فيها مقبولة من غير اشتراطِ عددٍ، وإن اشترط لفظُ الشهادة.

(٨) **قوله: كشهادة القابلة**: على النسب، فإنها تقبل وإن أفضت إلى استحقاق الميراث.

الرواية صيانة لحقوق العباد ولأن فيه معنى الإلزام فيحتاج فيه إلى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم) أي له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس **(وما ليس في إلزام كالوكالات**[٩] **والمضاربات والرسالات في الهدايا وما أشبه ذلك)** كالودائع والأمانات **(يثبت بإخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لأنه لا إلزام فيه وللضرورة اللازمة هنا)** فإن في اشتراط العدالة في هذه الأمور غاية الحرج على أن المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الأشغال والعدول الثقات لا ينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة لا سيما لأجل الغير **(بخلاف**[١٠] **الطهارة والنجاسة فإن ضرورتهما غير لازمة لأن العمل بالأصل ممكن)** فإنه قد سبق في هذا الفصل في الطهارة والنجاسة أن هذا أمر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان أن الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدول في الطهارة والنجاسة لكن نذكر هنا أن الضرورة فيهما غير لازمة لأن العمل بالأصل[١١] ممكن. فأما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر العدول ثمة مطلقاً بل مع انضمام التحري وقبل هنا مطلقاً **(وما فيه إلزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل)** فإنه إلزام من حيث إنه يبطل عمله في المستقبل وليس بإلزام من حيث إن الموكل يتصرف في حقه **(وحجر المأذون وفسخ الشركة)** لما ذكرنا في عزل الوكيل **(وإنكاح الولي البكر البالغة)** فإنه من حيث إنه لا يمكن لهذا التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الإنكاح إلزام، ومن حيث إنه يمكن لها

---

(٩) **قوله: كالوكالات**: مثل أن يقول: وكَّلَكَ فلانٌ، أو ضاربك، أو أهدي إليك هذا الشيء هديةً، فإنه لا إلزام فيه على أحد بل يختار بين أن يقبل أو لا يقبل. ن.

(١٠) **قوله: بخلاف الطهارة والنجاسة**: قال في «الكشف»: بخلاف أمور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته، فإن شرط العدالة فيها لم يسقط، لأن فيها معنى الإلزام من وجهٍ باعتبار أنّ السامع يلزمه الطهارة بالماء إذا أُخْبِرَ بطهارته، ويلزمه التحرُّز إذا أُخْبِرَ بنجاسته، وليس فيها معنى الإلزام من وجهٍ باعتبار أنه لا يُجبر عليه، بل يُفوّض إلى اختياره، بخلاف حقوق العباد، وكذا الحل والحرمة، وإذا كان كذلك لا بد من اعتبار أحد شرطي الشهادة، ليكون مُلزماً من وجهٍ وقد سقط اعتبار العدد بالاتفاق فتعيّن اعتبار العدالة اهـ. ك.

(١١) **قوله: بالأصل**: وهو الاستصحاب.

فسخ هذا الإنكاح ليس بإلزام، **(فإن كان المخبر وكيلاً أو رسولاً يقبل خبر الواحد غير العدل وإن كان فضولياً يشترط إما العدد**[١٢] **أو العدالة بعد وجود سائر الشرائط)** إنما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لأن الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما إليهما فلا يشترط شرائط الأخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي. وأيضاً. قلّما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بأن يقول كاذباً: وكّلني فلان أو أرسلني إليك ويقول كذا وكذا. وأما الأخبار الكاذبة من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك[١٣] لأن مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرر في الأولين أشد[١٤]. وقوله: **(رعاية للشبهين)**[١٥] أي شبه الإلزام وعدم الإلزام.

(فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ. أما السماع فهو العزيمة في هذا الباب وهو إما بأن يقرأ المحدث عليك أو بأن تقرأ عليه فتقول أهو كما قرأت؟ فيقول نعم والأول أعلى عند المحدثين فإنه طريقة الرسول عليه السلام وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى كان ذلك أحق منه عليه السلام فإنه كان مأمونا عن السهو أما في غيره[١] **فلا. على أن رعاية الطالب أشد عادة**[٢] **وطبيعة وأيضاً إذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين وإذا قرأ الأستاذ لا تكون المحافظة إلّا منه. وأما**

---

(١٢) **قوله: أمّا العدد والعدالة**: أي لا بد أن يكون المُخبر (بالعزل والحجر مثلاً) اثنين أو واحد عدلاً رعاية لشبهِ الجانبين، وهذا عند أبي حنيفة، وعندهما لا يشترط فيه شيء، بل يثبت العزل والحجر بخبر كل مميِّز، لأن في المعاملات ضرورة توكيلاً وعزلاً، فلو اشترط ذا، لَضَاقَ الأمرُ.

(١٣) **قوله: وذلك**: أي القِلّة في الأول والكثرةُ في الثاني.

(١٤) **قوله: أشد**: لأنّ الوكيل والرسول يُؤاخذانِ دون الفضولي.

(١٥) **قوله: رعاية للشبهين**: إذ لو كان إلزاماً محضاً يشترط فيه العدد والعدالة، ولو لم يكن إلزاماً أصلاً ما شُرِطَ فيه شيء منهما فوفّرنا حظّاً من الجانبين فيه.

فصل: في كيفيَّة السماع والضبط والتبليغ

(١) **قوله: أما في غيره فلا**: فالاحتياط في حقّنا هو القراءة على الشيخ على ما نقل عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى.

(٢) **قوله: أشد عادة**: لأن الإنسان في أمر نفسه أحوط منه في أمر غيره.

الكتابة والرسالة فقائم مقام الخطاب فإن تبليغ الرسول عليه السلام كان بالكتاب والإرسال أيضاً. والمختار في الأولين أن يقول حدثنا وفي الأخيرين أخبرنا. وأما الرخصة وهي الإجازة[٣] والمناولة[٤] فإن كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب أن يقول أجاز ويجوز أيضاً أخبر. وإن لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى خلافاً[٥] لأبي يوسف رحمه الله. كما في كتاب القاضي إلى القاضي لهما أن أمر السُنَّة أمر عظيم مما لا يتساهل فيه وتصحيح الإجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا[٦] أمر يتبرّك به، لا أمر يقع به الاحتجاج. وأما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ إلى وقت الأداء. وأما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم.

والكتابة نوعان: مذكر) أي إذا رأى الخط تذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمة **(وإمام)**[٧] وهو ما لا يفيد التذكر **(والأول حجة سواء خطه هو أو رجل معروف أو مجهول. والثاني لا يقبل عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أصلاً وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى إن كان تحت يده يقبل في الأحاديث وديوان القضاء للأمن من التزوير وإن لم يكن في يده لا يقبل في ديوان[٨] القضاء ويقبل في الأحاديث إذا**

---

(٣) قوله: وهي الإجازة: بأن يقول المحدِّث لغيره: أجزتُ لك أن تَروي عني هذا الكتاب الذي حدّثني فلان عن فلان إلخ. ن.

(٤) قوله: المناولة: بأن يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده إلى المستفيد، ويقول: هذا كتاب سماعي من شيخي فلان أجزتُ لك أن تروي عني هذا. ن.

(٥) قوله: خلافاً لأبي يوسف: إنما جوّز أبو يوسف الإشهاد بدون علم ما في الكتاب فيما كان من باب الأسرار مثل كتاب القاضي إلى القاضي، فلو شُرِطَ علمُ الشهود بما فيه ربما أفشى الشهودُ بسرِّهم فيتضرّرون به، حتى لم يجوِّز الإشهاد بدون علم ما في الصكوك، لأنها بُنِيَت على الشهرة. ك.

(٦) قوله: وهذا يتبرك به: جواب عمّا قال: إنّ السلف كانوا يعتبرون الإجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه. ل.

(٧) قوله: وإمام: يعني أنّ الراوي لم يستفد منه التذكُّر، بل اعتمد عليه اعتماد المقتدي على إمامه. ل.

(٨) قوله: في ديوان القضاء: هو المجموعة من قطع القراطيس يقال: دوّنتُ الكتاب ـ جمعتُها ـ وقد يُقال الديوان لمجمع الحاكم. ل.

كان خطّاً معروفاً لا يخاف عليه التبديل عادة، ولا يقبل في الصكوك لأنه في يد الخصم حتى إذا كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه الله تعالى يقبل أيضاً في الصكوك إذا علم بلا شك أنه خطه لأن الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز أن يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا. وأما الخط المجهول[٩] **فإن ضم إليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة يقبل. وغير مضموم لا)** المراد من النسبة التامة أن يذكر الأب والجد **(وأما التبليغ فإنه لا يجوز عند بعض أهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه الصلاة والسلام: نضر الله امرأ)** أي نعم الله **(سمع منا مقالة فوعاها وأدّاها كما سمعها. ولأنه مخصوص**[١٠] **بجوامع الكَلِم، وعند عامة العلماء يجوز. ولا شك أن العزيمة هو الأول والتبرك بلفظه عليه الصلاة والسلام أولى لكن إذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية إلى ما ذكرنا وهو في ذلك أنواع)** أي الحديث في النقل بالمعنى أنواع **(فما كان**[١١] **محكماً يجوز للعالم باللغة، وما كان**[١٢] **ظاهراً يحتمل الغير كعام يحتمل**

---

(٩) **قوله: فإن ضمّ إليه إلخ**: معناه أنه وجد سماعه مكتوباً بخطٍّ لا يُعرف كاتبُه في طبقة سماعه، فإنّ من دأب أهل الحديث أنهم يكتبون في آخر ما سمعوه من كتاب على شيخ سمع هذا الكتاب من الشيخ فلان أو قرأ على الشيخ فلان، فإذا وجد سماعه مكتوباً بخطٍّ مجهولٍ مضموماً إلى سماع جماعة حلّ له أن يروي لانتفاء تهمة التزوير عنه، ويجوز أن يكون معناه أنه وجد سماعه مكتوباً بخطوطٍ مختلفة مجهولة بأن وجده مكتوباً بخطٍّ لا يُعرف كاتبُه، وقد انضمّ إليه خطوط أُخر تشهد بصدق ما تضمّنه ذلك الخط.ك.

(١٠) **قوله: مخصوص بجوامع الكَلِم**: كان رسول الله صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم أفصحَ العرب لِساناً وأحسنَهم بياناً فلو جَوَّزنا النقل بالمعنى ربما حصل التفاوت العظيم مع أن الراوي يظنّ أنه لا تفاوت. المراد بجوامع الكِلَم الألفاظ اليسيرة التي تجمع المعاني الكثيرة والأحكام المختلفة واختصّ بها رسول الله صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم.

(١١) **قوله: فما كان محكماً**: أي مُتّضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه، ولا يحتمل وجوهاً متعددة على ما صرَّح به فخر الإسلام، لا ما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في أقسام الكتاب.ل.

(١٢) **قوله: وما كان ظاهراً**: بأن قال: قعد رسول الله صلَّى الله عليه وسلم على رأس الركعتين مكان جَلَس.

الخصوص أو حقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركاً أو مجملاً أو متشابهاً أو من جوامع الكَلِم لا يجوز أصلاً لأن في الأول) أي المشترك **(إن أمكن التأويل فتأويله لا يصير حجة على غيره والثاني والثالث)** أي المجمل والمتشابه **(لا يمكن نقلهما بالمعنى. وفي الأخير)** أي ما كان من جوامع الكلم **(لا يؤمن الغلط فيه)** لإحاطته عليه السلام لمعان تقصر عنها عقول غيره.

(فصل في الطعن: وهو إما من الراوي أو من غيره).

(والأول إما بأن عَمِلَ بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحاً، كحديث عائشة رضي الله عنها: أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل. ثم زوجت[1] بعدها ابنة أخيها عبد الرحمن رحمه الله تعالى وهو غائب وكحديث ابن عمر رضي الله عنهما في رفع اليدين في الركوع. وقال مجاهد: صحبت ابن عمر رحمه الله تعالى عشر سنين فلم أره[2] رفع يديه إلّا في تكبيرة الافتتاح، وإن عمل بخلافه قبلها أو لا يعلم التاريخ لا يجرح. وإما بأن عمل[3] ببعض محتملاته فإنه رد منه للباقي بطريق التأويل لا جرح كحديث ابن عباس رضي الله عنه: من[4] بدل دينه فاقتلوه. وقال: لا تقتل المرتدة. وإما بأن أنكرها صريحاً كحديث عائشة: أيما امرأة نكحت الحديث رواه سليمان عن موسى عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها. وقد أنكر الزهري. ولا يكون جرحاً عند محمد رحمه الله لقصة ذي اليدين).

فصل في الطعن

(١) **قوله: ثم زوّجت إلخ**: لما أنكحتْ أمُّ المؤمنين ابنةَ أخيها، فقد جوّزت نكاحَ المرأة نفسها دلالةً، لأن انعقاد هذا العقد بعبارة المرأة أولى من غيرها، فهذا عمل بخلاف ما روت نقله.

(٢) **قوله: فلم أره رفع يديه**: فعمله بخلاف ما روى لا يكون إلّا بعد ثبوت نسخِه، فلا يقوم به الحجَّة.

(٣) **قوله: عمل ببعض محتملاته**: بأن كان اللفظ عامّاً فعمل بخصوصه دون عمومه، أو كان مشتركاً أو بمعنى المشترك فعمل ببعض وجوهه.

(٤) **قوله: من بدّل دينه إلخ**: أي: بدّل دينه الحق وكلمةُ «مَنْ» عامة يتناول الرجال والنساء، وقد خصّه الراوي بالرجال على ما روى أبو حنيفة رحمه الله تعالى بإسناده عن ابن عباس رحمه الله تعالى.

وهي ما روي أن النبي عليه الصلاة والسلام صلى إحدى العشاءين[٥] فسلم على رأس ركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول الله عليه الصلاة والسلام أقصرت الصلاة أم نسيتها يا رسول الله؟ فقال عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فأقبل على القوم فيهم أبو بكر وعمر فقال أحق ما يقول ذو اليدين؟ فقالا: نعم[٦]! فقام فصلى ركعتين فقبل عليه السلام روايتهما عنه مع إنكاره، ومن ذهب إلى أن كلام الناسي يبطل الصلاة زعم أن هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلاة ثم نسخ. **(ولأن الحمل على نسيانه[٧] أولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه ويكون جرحاً عند أبي يوسف رحمه الله تعالى لأن عماراً قال لعمر: أما تذكر حيث كنا في إبل الصدقات فأجنبت فتمعكت؟ إلى آخره، ولم يقبله عمر رضي الله عنه)**.

قال كنا في إبل الصدقة فأجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه الصلاة والسلام فقال أما كان يكفيك ضربتان فلم يتذكره عمر فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة في التراب أي تمرغت. ووجه التمسك بهذا أن عمارا لو لم يحك حضور عمر في تلك القضية لقبله عمر لعدالة عمار فالمانع من القبول أن عماراً حكى حضور عمر وعمر لم يتذكر ذاك فبالأولى إذا نقل عن رجل حديث

---

(٥) **قوله: إحدى العشائين**: الصواب: إحدى صلاتي العشي أي الظهر والعصر، كما في الصحيحين وآثار الطحاوي عن ابن سيرين عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه.

(٦) **قوله: فقالا نعم**: والاستدلال به أنّ النبي عليه السلام ردَّ حديث ذي اليدين، ثم لم يرتدّ حديثه حتى عمل بقول الناس، أو بقول أبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما، بناءً على خبره، فلو لم يبق حجةً بعد الردِّ لِمَا عَمِلَ به عليه السلام.

(٧) **قوله: الحمل على نسيانه إلخ**: أي على نسيان المروي عنه، توضيحه: أن الإنكار نوعان، الأول: مُكَذِّبٌ بأن يقول: «كَذَبْتَ عليَّ»، أو «ما رويتُ لك» فالجمهور على أنَّ هذا الحديث يسقط، للعلم بأنَّ أحدهما كاذب وذلك يقدح في ثبوت الحديث، ولكن لا يبطل بذلك عدالتهما الثابتة باليقين الذي لا يزول بالشك، والثاني: إنكار متوقِّف بأنِّي لا أذكر أني رويتُ لك هذا الحديث أو لا أعرفه، فمذهب مالك والشافعي وأحمد في أصحّ الروايتين عنه أنه حجّة، وعليه أكثر المحدّثين، وعند الكرخي والسرخسي وفخر الإسلام وعامة أصحابنا ليس الحديث بحجةٍ، واستدلُّوا عليه بقصة عمّار وغيره، فمبنى كلام المصنف على إنكار المتوقّف.

وهو لا يتذكره لا يكون مقبولاً، ونقل البخاري في صحيحه عن سفيان عن شقيق قال: كنت مع عبد الله بن مسعود وأبي موسى فقال أبو موسى ألم تسمع قول عمار لعمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثني أنا وأنت فأجنبت فتمعكت الصعيد فأتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرناه فقال عليه الصلاة والسلام أما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله أفلم تر عمر لم يقنع بقول عمار.

(وهذا[٨] فرع خلافهما في شاهدين شهدا على قاض أنه قضى بهذا ولم يتذكر القاضي. والثاني[٩] أنه إن كان من الصحابي فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل[١٠] به عمر وعلي رضي الله عنهما. ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل أبو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلاة لأنه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء منه. وإن كان) أي الطاعن **(من أئمة الحديث، فإن كان[١١] الطعن مجملاً لا يقبل وإن كان مفسراً فإن فسر بما هو جرح**

---

(٨) **قوله: وهذا**: أي السقوط عند أبي يوسف وعدم السقوط عند محمد رحمهما الله تعالى.

(٩) **قوله: والثاني**: أي الطعن من غير الراوي، وقوله: «لا يحتمل الخفاء» أي: على الصحابة لاشتهار الحادثة كحديث التغريب في البِكْرِ، فلو صحَّ لَمَا خفي عليهم لأنّا تلقّينا الدينَ منهم فيبعد أن يخفى عليهم، فيحمل ذلك على الانتساخ.

(١٠) **قوله: ولم يعمل به عمر وعلي**: إن قيل: قد ثبت التغريبُ عن أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم، أجيب: بأنه وقع سياسة لمصلحة. ونحن نقول به، أي الإمام إن رأى ذلك مصلحة فله أن يفعله.

(١١) **قوله: فإن كان الطعن مجملاً إلخ**: بأن يقول: هذا الحديث غير ثابت أو مُنكر أو مجروح أو راويه متروك الحديث أو غير العدل لم يُقبل، لأن العدالة أصل في كل مسلم نظراً إلى العقل والدين، لا سيما في الصدر الأول، فلا يُترك بالجرح المبهم، لجوازِ أن يعتقد الجارح، ما ليس بجرح جرحاً. وقيل: يُقبل، لأن الغالب من حال الجارح الصدقُ والبصارةُ بأسباب الجرح ومواقع الخلاف، والحق أنّ الجارح إن كان ثقة بصيراً بأسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطاً لذلك يُقبل جرحه المبهم، وإلّا فلا. ل.

شرعاً متفق عليه والطاعن من أهل النصيحة لا من أهل العداوة والعصبية يكون جرحاً وإلا فلا. وما ليس بطعن شرعاً[١٢] فمذكور في أصول البزدوي فإن أردت فعليك بالمطالعة فيه.

(فصل في أفعاله[١] عليه السلام)

(فمنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض[٢] وغير المقتدى به وهو إما مخصوص به عليه السلام أو زلة وهي فعل من الصغائر[٣] يفعله من غير قصد ولا بد أن ينبه عليها لئلّا يقتدى به. ففعله المطلق[٤] يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا تحصل المتابعة إلّا بإتيانه على تلك الصفة. وعند البعض[٥] يلزمنا اتباعه لقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦ﴾ [النور: الآية ٦٣] **أي فعله وطريقته.**

---

(١٢) **قوله: وما ليس بطعن شرعاً إلخ**: مثل ركض الخيل والمزاح وتحمّل الحديث في الصغر ومثل الإرسال والاستكثار من فروع الفقه وأمثال ذلك مما لا يُعدّ ذنباً في الشريعة، ولا قدحاً في المُروءة، لا يوجب وَهْناً في الرواية.

فصل في أفعاله عليه السلام

(١) **قوله: فصل في أفعاله عليه السلام**: يعني الأفعال التي لم يتضح فيها أمر الجِبِلّة كالقيام والقعود والأكل والشرب، فإن ذلك مباح له ولأمته بلا خلاف، فيكون خارجاً عن الأقسام.ل.

(٢) **قوله: واجب وفرض**: يعني أن فعله عليه السلام بالنسبة إلينا يتّصف بذلك، وإلّا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيّاً لا محالة، حتى أن قياسه واجتهاده أيضاً قطعي، لأنه لا يقرّر على الخطأ. ل.

(٣) **قوله: فعل من الصغائر**: ذكر في علم الكلام أن الأنبياء معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع، وكذا عن تعمُّد الكبائر عند الجمهور. وقال القاضي عياض: ذهب طائفة من محقِّقي الفقهاء والمتكلِّمين إلى العصمة عن الصغائر كالعصمة عن الكبائر اهـ. وهذا هو المرجّح والمختار.

(٤) **قوله: ففعله المطلق**: أي العاري عن قرينة الخصوص والسهو والزَلّة والوجوب والاستحباب والإباحة.

(٥) **قوله: فعند البعض**: وهم الأشاعرة والمتكلِّمون وأكثر المعتزلة.

وعند الكرخي يثبت المتيقن وهو الإباحة ولا يكون لنا اتباعه لأنه لا يمكن أن يكون مخصوصاً به).

(والمختار عندنا[٦] **الإباحة لكن يكون لنا اتباعه لأنه بعث ليقتدى بأقواله وأفعاله، قال الله تعالى لإبراهيم:** ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: الآية ١٢٤] **وذلك بسبب النبوّة والمخصوص به نادر).**

(فصل في الوحي)

(وهو ظاهر وباطن أما الظاهر فثلاثة: الأول: ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه عليه الصلاة والسلام بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل. والثاني: ما وضح له بإشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام: إن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت الحديث) حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب. الروع القلب. **(وهذا يسمى خاطر الملك. والثالث: ما تبدّى لقلبه بلا شبهة بإلهام الله تعالى إياه بأن أراه بنور من عنده كما قال الله تعالى:** ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: الآية ١٠٥]، **وكل ذلك حجة مطلقاً بخلاف الإلهام للأولياء فإنه لا يكون حجة على غيره.**

(وأما الباطن فما ينال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير وإنما الرأي وهو المحتمل للخطأ يكون لغيره لعجزه عن الأول لقوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: الآية ٤]، **وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا أنه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة**

---

(٦) **قوله: والمختار عندنا إلخ:** واستدل على المختار بخمسة أوجه، الأول: وجوب الاجتهاد عليه صلى الله تعالى عليه وسلم لعموم قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: الآية ٢]، والثاني: وقوعه من غيره من الأنبياء عليهم السلام، ولا قائل بالفرق، والثالث: وقوعه في قصة الخثعمية وجواز قُبلةِ الصائم. والرابع: أنه عليه السلام عالمٌ بعِلَلِ النصوص، وكل ما هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة، وذلك بالاجتهاد، والخامس: أنه عليه السلام شاوَرَ أصحابه في كثير من الأمور، وإذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النصّ فرأيُه أولى لأنه أقوى. ل.

الانتظار لعموم قوله: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: الآية ٢]. **ولحكم داود وسليمان عليهما الصلاة والسلام بالرأي في نفش غنم القوم)** يقال نفشت الغنم والإبل نفوشاً أي رعت ليلاً بلا راع.

روي أن غنم قوم وقعت ليلاً في زرع جماعة فأفسدته فتخاصموا عند داود عليه الصلاة والسلام فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه الصلاة والسلام وهو ابن إحدى عشرة سنة غير هذا أرفق بالفريقين فقال: أرى أن تدفع الغنم إلى أهل الحرث ينتفعون بألبانها وأولادها وأصوافها والحرث إلى أرباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم أفسدته ثم يترادون. فقال داود عليه الصلاة والسلام: القضاء ما قضيت وأمضى الحكم بذلك. أما وجه حكومة داود عليه الصلاة والسلام أن الضرر وقع بالغنم فسلمت إلى المجني عليه كما في العبد الجاني. وأما وجه حكومة سليمان عليه الصلاة والسلام أنه جعل الانتفاع بالغنم بإزاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير أن يزول ملك المالك عن الغنم وأوجب على صاحب الغنم أن يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان، **(ولقوله عليه السلام: أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته الحديث)** روي أن الخثعمية قالت: يا رسول الله إن فريضة الحج أدركت أبي شيخا كبيرا لا يستطيع أن يستمسك على الراحلة أفيجزيني أن أحج عنه فقال عليه الصلاة والسلام: أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يقبل منك، قالت: نعم، قال: فدين الله أحق أن يقبل.

(وقوله عليه السلام: أرأيت لو تمضمضت بماء الحديث) روي أن عمر سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم فقال عليه السلام: أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك، **(لكن يحتمل في الحديثين أن النبي صلى الله عليه وسلم علمه بالوحي لكن بينه بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون أقرب إلى فهم السامع ولأنه أسبق الناس في العلم وأنه يعلم المتشابه والمجمل فمحال أن يخفى عليه معاني النصوص)** المراد بها العلل **(فإذا وضح له لزمه العمل ولأنه شاور أصحابه في سائر الحوادث عند عدم النص فأخذ في أسارى بدر برأي أبي بكر**(٧)

---

(٧) **قوله: برأي أبي بكر**: وقال عليه السلام: يا أبا بكر مَثَلُكَ كمثل إبراهيم عليه السلام حيث قال: ﴿فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُۥ مِنِّيۖ وَمَنۡ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [إبراهيم: الآية ٣٦]،

رضي الله عنه) روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى يوم بدر بسبعين أسيرا فيهم العباس عمه عليه السلام وعقيل ابن عمه أبي طالب فاستشار أبا بكر فيهم فقال: قومك وأهلك فاستبقهم لعل الله أن يتوب عليهم وخذ منهم فدية يقوى بها أصحابك وقال عمر: كذبوك وأخرجوك فقدمهم واضرب أعناقهم فإن هؤلاء أئمة الكفر وإن الله عز وجل أغناك عن الفداء مكن علياً من عقيل وحمزة من عباس ومكني من فلان لنسيب له فلنضرب أعناقهم، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأي أبي بكر(٨) رضي الله عنه وكان ذلك هو الرأي عنده. فمنَّ عليهم حتى نزل قوله تعالى: ﴿لَّوۡلَا كِتَٰبٞ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمۡ فِيمَآ أَخَذۡتُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [الأنفال: الآية ٦٨] أي لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ وهو أنه لا يعاقب أحد بالخطأ فكان هذا خطأ في الاجتهاد لأنهم نظروا في أن استبقاءهم ربما كان سبباً لإسلامهم وتوبتهم وأن فداءهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم أن قتلهم أعز للإسلام وأهيب لمن وراءهم وأقل لشوكتهم، فلما نزلت هذه الآية قال عليه السلام: لو نزل بنا عذاب(٩) ما نجا إلّا عمر. ولهذه الآية تأويل آخر نذكره في باب الاجتهاد إن شاء الله تعالى. **(ومثل ذلك كثير)** أي مثل ما أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأي أصحابه كثير، وبعض ذلك مذكور في أصول البزدوي ومن ذلك ما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد يوم الأحزاب أن يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن عبادة وسعد بن معاذ فقالا إن كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وإن كان عن رأي فلا نعطيهم إلّا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين كانوا لا يطعمون من ثمار المدينة إلّا بشِرىً أو قِرىً(١٠) فإذا أعزنا الله تعالى بالدين أنعطيهم ثمار المدينة لا نعطيهم إلّا السيف، وقال عليه السلام: إني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فأردت أن أصرفهم عنكم فإذا أبيتم فذاك. ثم قال عليه السلام للذين جاءوه للصلح:

ومثلك يا عمر كمثل نوح عليه السلام حيث قال: ﴿رَّبِّ لَا تَذَرۡ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ دَيَّارًا﴾ [نُوح: الآية ٢٦]، كذا في نور الأنوار.

(٨) **قوله: فأخذ برأي أبي بكر**: حيث أمر بأخذ الفداء وخلّى الأُسَرَاء.

(٩) **قوله: لو نزل عذاب إلخ**: فظهر أن الحق هو رأي عمر، وظهر أنّ ما يؤخذ بالحكم الاجتهادي حلال طيّب وإن يظهر الخطأ.

(١٠) **قوله: بشِرىً أو قِرىً**: أي بالاشتراء أو بطريق الضيافة.

اذهبوا فلا نعطيهم إلّا السيف (**واجتهاده لا يحتمل**[١١] **القرار على الخطأ لكن مع ذلك الوحي الظاهر أولى لأنه أعلى ولأنه لا يحتمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء، والباطن لا يحتمل بقاء)**[١٢] أي الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطأ في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطأ فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطأ أصلاً لا ابتداء ولا بقاء فكان أقوى.

(ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فإذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالرأي) لما ذكر في هذا الفصل أنه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي[١٣] بعد انقضاء مدة الانتظار بيّن مدة الانتظار، وهي ما يرجو نزوله (**والله تعالى إذا سوّغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند إليه)** وهو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد (**وحياً لا نطقاً عن الهوى)** وهذا جواب عن التمسك على المذهب الأول بقوله تعالى إن هو إلّا وحي يوحى.

(فصل في شرائع من قبلنا: وهي تلزمنا[١] **حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تعالى:** ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: الآية ٩٠]، **وقوله تعالى:** ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [المائدة: الآية ٤٦] **وعند البعض لا، لقوله تعالى:** ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ

---

(١١) **قوله: واجتهاده لا يحتمل إلخ**: لأنه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطأ، كي لا يلزم اتباع الأمة له صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم في الخطأ، فإنه إذا أقرّه الله تعالى على اجتهاده دلّ على أنه كان هو الصواب، فيكون مخالفتُه حراماً، بخلاف سائر المجتهدين، فإنهم يقرُّون على الخطأ ولا يعصمون عن القرار عليه.

(١٢) **قوله: والباطن لا يحتمل بقاء**: لأنه تعالى ينزل الوحي للتنبيه على الخطأ الاجتهادي.

(١٣) **قوله: ثم العمل بالرأي إلخ**: لأنه لما لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان هذا إذناً من الله تعالى بالاجتهاد.

فصل في شرائع مَن قبلنا

(١) **قوله: وهي تلزمنا إلخ**: إذا قَصَّ الله ورسوله من غير إنكار فإنه إذا لم يقصّ الله علينا لا تلزمنا، وكذا إذا قصّ الله علينا ثم أنكر علينا بعد نقل القصة صريحاً بأن لا تفعلوا مثل ذلك، أو دلالةً بأن ذلك كان جزاء ظلمهم، فحينئذٍ يحرم علينا العمل به.

شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: الآية ٤٨]، **ولأن الأصل في الشرائع الماضية الخصوص إلّا بدليل كما كان في المكان، وما ذكروا)** وهو قوله تعالى: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: الآية ٩٠]، وقوله تعالى: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [المائدة: الآية ٤٦] **(فذلك في أصول الدين. وعند البعض تلزمنا على أنه[٢] شريعة لنا لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا﴾** [فاطر: الآية ٣٢] **الآية)** والإرث يصير ملكا للوارث مخصوصاً به فنعمل به على أنه شريعة لنبينا محمد عليه السلام، **(ولقوله عليه السلام: لو كان موسى حياً لما وسعه إلّا اتباعي. وما ذكروا غير مختص بالأصول بل في الجميع على أن النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا أن يقص الله تعالى علينا من غير إنكار.**

(فصل في تقليد الصحابي[١] رضي الله عنه: **يجب إجماعاً فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب إجماعاً فيما ثبت الخلاف بينهم. واختلف في غيرهما)[٢]** وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم **(فعند الشافعي رحمه الله: لا يجب[٣] لأنه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع. وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء)** لعموم قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: الآية ٢]. ولأن كل مجتهد يخطئ ويصيب عند أهل السنة. **(وعند أبي سعيد[٤] البردعي يجب لقوله عليه السلام: أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم، واقتدوا بالذين من بعدي)** تمام

---

(٢) **قوله: تلزمنا على أنه إلخ**: لا على إنها شرائع للأنبياء السابقة، لأنها إذا قُصّت في كتابنا بلا إنكار، صارت تلك جزء من ديننا. ن.

(١) **قوله: في تقليد الصحابي**: التقليد اتباع قول أحدٍ بلا دليل، كأنه جعل قوله قلادةً في عنقه، ولا خلاف أن قول الصحابي ليس بحجة على صحابي آخر، إنما هو في كونه حجةً على مَن بعدهم. كذا في مدار الفحول.

(٢) **قوله: واختلف في غيرهما**: محل الخلاف قول الصحابي المجتهد، هل يكون حجّة على مجتهد غير صحابي، لم يظهر له دليل من الكتاب أو السنَّة. ل.

(٣) **قوله: فعند الشافعي لا يجب**: وإن كان مما لا يُدرك بالقياس، وهذا قوله الجديد، وفي القديم قول الصحابي أول من القياس.

(٤) **قوله: وعند أبي سعيد**: من أصحابنا وهو رواية عن أبي بكر الجصاص الرازي وجماعة من أصحابنا واختاره شمس الأئمة وفخر الإسلام رحمهم الله.

الحديث. . . أبي بكر وعمر (**ولأن أكثر أقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وإن اجتهدوا فرأيهم أصوب لأنهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي عليه السلام وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لأنه لا وجه له إلّا السماع أو الكذب، والثاني منتف لا فيما يدرك**[٥] **لأن القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء في البعض**[٦] **بما ذكرنا**) أي الاقتداء في بعض المواضع[٧] بأن نقلدهم ونأخذ بقولهم، (**وفي البعض**) أي في بعض المواضع (**بأن نسلك مسلكهم**) أي في الاجتهاد (**ونجتهد كما اجتهدوا**) وهذا اقتداء أيضاً، وهو جواب عن قولهم بقوله عليه السلام: أصحابي كالنجوم. (**وأيضاً كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء به، وأما التابعي فإن ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض**[٨] **لأنهم بتسليمهم إياه دخل في جملتهم كشريح خالف عليا رضي الله عنه ورد شهادة الحسن رضي الله عنه**) وكان مذهب علي رضي الله عنه قبول شهادة الولد لوالده (**وابن عباس رجع إلى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد**) وكان مذهبه أن يجب عليه مائة من الإبل إذ هي الديّة فرجع إلى فتوى مسروق وهي أن يجب ذبح شاة والله أعلم.

(**باب البيان**[١]: **ويلحق بالكتاب والسنّة. وهو إظهار المراد، وهو إما بالمنطوق أو غيره. الثاني بيان**[٢] **ضرورة، والأول إما أن يكون بياناً لمعنى الكلام**

---

(٥) **قوله: لا فيما يدرك**: أي لا يجب تقليدهم فيما يُدرك بالقياس.

(٦) **قوله: والاقتداء في البعض**: أي فيما لا يُدرك بالقياس.

(٧) **قوله: في بعض المواضع**: أي فيما يُدرك بالقياس.

(٨) **قوله: عند البعض**: وهو الأصح، وعند آخرين لا، لعدم احتمال السماع فيه، وإذا لم يظهر فتواه فيه كان كسائر أئمة الفتوى، فلا يصح تقليده.

(١) **قوله: البيان**: وهو لغةً: الإظهار والتوضيح، قال الله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ [الرَّحمٰن: الآية ٤]. والبيان يُشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنَّة، إلَّا أنه قدَّم ذكرها وأخَّر ذكر البيان اقتداءً بالسلف في ذلك، وله أقسام خمسة معلومة بالاستقراء: بيان الضرورة، وبيان التبديل، وبيان التغيير، وبيان التفسير، وبيان التقرير.

(٢) **قوله: بيان ضرورة**: وهو نوع بيان يقع بما لم يُوضع للبيان، نحو قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ﴾ [النِّساء: الآية ١١] يدلّ على أن الباقي للأب.

أو اللازم له كالمدة. الثاني بيان تبديل، والأول إما أن يكون بلا تغيير أو معه. الثاني بيان تغيير(٣)، كالاستثناء والشرط والصفة والغاية. والأول إما أن يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني أكده بما قطع الاحتمال أو مجهولاً كالمشترك والمجمل. الثاني بيان تفسير(٤) والأول بيان(٥) تقرير).

(فبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لأنه دونه فلا يغيره، فلا يجوز(٦) تخصيصه بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأنه تكليف بما لا يطاق وهل يجوز تأخيره عن وقت الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولاً ومتراخياً اتفاقاً(٧) لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾(٨) [القيامة: الآية ١٩]، وبيان(٩) التغيير لا يصح متراخياً إلّا عند

---

(٣) **قوله: بيان تغيير**: أي بيان تغيير اللفظ من المعنى الظاهر إلى غيره، كالتعليق بالشرط، فإنّ الشرط المؤخّر في الذكر مثل قوله: «أنتِ طالق إن دخلتِ الدار» بيان مغيّر لِمَا قبله من التنجيز إلى التعليق.

(٤) **قوله: بيان تفسير**: هو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمجمل ونحوهما. كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعَام: الآية ٧٢] مجمل يلحقه البيان بالسنَّة القولية والفعلية، وقوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٢٨] مشترك، فبيَّنه النبي عليه السلام بقوله: إنَّ عِدَّةَ الأمة حيضتان، وقول الرجل لامرأته: «أنتِ بائنٌ» ثم قال: عنيتُ به الطلاق، فإنه بيان تفسير.

(٥) **قوله: بيان تقرير**: وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص مثل قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٣٠﴾ [الحِجر: الآية ٣٠].

(٦) **قوله: فلا يجوز التخصيص إلخ**: أي تخصيص الكتاب بخبر الواحد، لأن خبر الواحد دون الكتاب، لأنه ظني والكتاب قطعي، فلا يجوز تخصيصه، لأن التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون إلّا بما يساويه، أو يكون فوقه، وقد عرفتَ أن العام الذي خصّ منه البعض يصير ظنيّاً، ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس.ل.

(٧) **قوله: اتفاقاً**: أي بيننا وبين الشافعي رحمه الله.

(٨) **قوله: بيانه**: أي ثم علينا بيان ما أشكل عليك من معانيه، وإنما حمل على بيان التفسير، لأن معناه اللغوي هو الإيضاح ورفع الاشتباه.

(٩) **قوله: بيان التغيير إلخ**: إذا كان بمستقل فسيأتي حكمه، وإن كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح متراخياً.

عبد الله بن عباس رضي الله عنهما لقوله[١٠] عليه السلام: فليكفر عن يمينه) الحديث جاء بروايتين إحداهما: من حلف على يمين ورأى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير. والأخرى: فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه. وجه التمسك لنا أن النبي عليه الصلاة والسلام أوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخياً لما وجبت[١١] الكفارة أصلاً لجواز أن يقول متراخياً إن شاء الله تعالى، فيبطل يمينه فلا تجب الكفارة **(وطريقه أنه لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا: الكلام إذا تعقبه مغير توقف على الآخر فيصير المجموع كلاما واحداً كما ذكر في الشرط والجزاء)** أي في فصل مفهوم المخالفة أن الشرط والجزاء كلام واحد أوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره. **(واختلف في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي رحمه الله تعالى يصح متراخياً. وعندنا لا بل يكون نسخاً)** أي المتراخي لا يكون تخصيصاً بل يكون نسخاً **(له قصة البقرة)** أي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗۖ﴾ [البقرة: الآية ٦٧] يعمّ الصفراء وغيرها، ثم خصَّ متراخياً وعلم أن المراد بقرة مخصوصة. **(وقوله تعالى: ﴿وَأَهۡلَكَ﴾)** في قوله تعالى لنوح عليه السلام: ﴿فَٱسۡلُكۡ[١٢] فِيهَا مِن كُلّٖ زَوۡجَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِ وَأَهۡلَكَ﴾ [المؤمنون: الآية ٢٧]، **(وقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمۡ وَمَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: الآية ٩٨])** نقل أنه لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبعرى لرسول الله عليه السلام: أأنت قلت ذلك، قال: نعم، فقال: اليهود عبدوا عزيراً والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة، فقال عليه السلام: لا بل عبدوا الشياطين التي أمرتهم بذلك. فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنۡهَا مُبۡعَدُونَ﴾ [الأنبياء: الآية ١٠١] يعني عزيراً وعيسى والملائكة **(خُصَّتا متراخياً)** أي خُصَّت الآيتان

---

(١٠) **قوله: لقوله عليه السلام**: دليل لعدم الصحة وبيان تمسُّك الجمهور.

(١١) **قوله: لما وجبت الكفارة إلخ**: بالتعيين بل يصير مختاراً بين التكفير والاستثناء. ل.

(١٢) **قوله**: ﴿فَٱسۡلُكۡ فِيهَا﴾ [المؤمنون: الآية ٢٧] **الآية**: أي أدخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكراً وأنثى، وادخل فيها نساءَك وأولادك.

تخصيصاً متراخياً، وهما قوله تعالى: ﴿وَأَهْلَكَ﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأنبياء: الآية ٩٨]، بقوله[١٣]: (﴿لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هود: الآية ٤٦]، **وبقوله**[١٤]: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: الآية ١٠١]، **قلنا**[١٥]: **في قصة البقرة نسخ الإطلاق لأن في الأول يجوز ذبح أي بقرة شاءوا ثم نسخ هذا. والأهل لم يكن متناولاً للابن لأن من لا يتبع الرسول لا يكون أهلاً له ولو سلّمنا تناوله لكن استثنى بقوله تعالى إلّا من سبق فإن أريد بالأهل الأهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل. وقوله**: ﴿لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هود: الآية ٤٦] **أي من الأهل الذي لم يسبق عليه القول وإن أريد الأهل إيماناً فاستثناء منقطع)**.

تحقيقه: أن الأهل لا يخلو إما أن يراد به الأهل إيمانا أو الأهل قرابة فإن أريد به الأول لا يتناول الابن لأنه كافر فالاستثناء وهو قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ﴾ [هود: الآية ٤٠] على هذا منقطع، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هود: الآية ٤٦] لا يكون[١٦] تخصيصاً لعدم تناول الأهل الابن الكافر. وإن أريد الثاني أي الأهل قرابة يتناول الابن لكن استثني الابن بقوله تعالى إلّا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي لقوله إنه ليس من أهلك أي من الأهل الذي لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى بإهلاك الكفار. (**وقوله تعالى**: ﴿وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأنبياء: الآية ٩٨] **لم يتناول**

---

(١٣) **قوله: بقوله ليس من أهلك**: وجه التمسُّك أن الأهل عام يتناول جميع بنيه، وقد لَحِقَه خصوص متراخ بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هُود: الآية ٤٦] فدلّ أن تأخير التخصيص جائز.

(١٤) **قوله: وبقوله**: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ﴾ **الآية**: وجه التمسُّك أن قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ [الأنبيَاء: الآية ٩٨] الآية، عام لَحِقَه خصوص متراخ وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ﴾ الآية. فيدلّ على جواز تأخير التخصيص.

(١٥) **قوله: قلنا في قصة البقرة إلخ**: حاصله: أن تقييد المطلق ليس من باب تخصيص العموم، إذ المطلق في ذاته ليس بعام، بل هو من قبيل الزيادة على النص، والزيادة على النص نسخ معنى، فلذلك صحّ متراخياً.

(١٦) **قوله: لا يكون تخصيصاً**: بل تفسيراً وهو يجوز متراخياً.

عيسى عليه السلام حقيقة) لأنّ[١٧] ما لغير العقلاء، **(وإنما أورده تعنتاً بالمجاز أو التغليب فقال إن الذين سبقت لهم لدفع هذا الاحتمال وأصحابنا قالوا كل ما هو تفسير يصح متراخياً اتفاقاً وما هو تغيير لا يصح إلّا موصولا اتفاقاً كالاستثناء وإنما اختلفوا في التخصيص بناء على أنه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرف أن العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان إرادة البعض يكون تفسيرا فيصح متراخياً كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغيير موجبه. أقول: لا فرق عند الشافعي رحمه الله تعالى بين التخصيص والاستثناء بناء على أن العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز إلّا موصولاً.**

(فصل في الاستثناء) وهو مشتق من الثني يقال ثنى عنان فرسه إذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه إليه. اعلم أن بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع، ثم عرفوا[١] كلّاً منهما بما يجب تعريفه به لكني لم أفعل كذلك لأن الاستثناء الحقيقي[٢] هو المتصل وإنما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم أجعل المنقطع قسما منه لكن أوردته في ذنابة الاستثناء الحقيقي **(وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه)** أي في حكم صدر الكلام

---

(١٧) **قوله: لأنّ ما لغير العقلاء**: حاصله: أنّا لا نسلِّم أن ذلك تخصيص، إذ لا بدّ له من دخول المخصوص تحت العموم لولا المُخصّص، وعيسى على نبيِّنا وعليه السلام والملائكة لم يدخلوا في هذا العام لاختصاص «ما» بما لا يعقل، على أنّ الخطاب كان لأهل مكة، وإنهم كانوا عبدة الأوثان، وما كان منهم من يعبد عيسى والملائكة عليهم السلام، فلم يكن الكلام متناولاً لهم.ك.

فصل في الاستثناء

(١) **قوله: ثم عرفوا كلاً منهما إلخ**: حيث قال العلَّامة ابن الحاجب: المستثنى متصل ومنقطع، فالمتصل هو المُخرج عن متعدِّد لفظاً أو تقديراً بإلَّا وأخواتها، والمنقطع المذكور بعدها غير مخرج. كافية.

(٢) **قوله: الاستثناء الحقيقي هو المتصل**: وثمرة الخلاف أنَّ الاستثناء الواقع في الأدلة الشرعية يجب حمله على المتصل بدون قرينة، ولا يصرف عنه إلى المنقطع إلَّا بدليل.

وفي متعلق بالدخول وقوله بعض ما تناوله صدر الكلام ليخرج الاستثناء المستغرق **(بإلا وأخواتها)** متعلق بالمنع وفيه احتراز(٣) عن سائر التخصيصات. وهذا تعريف تفردت به. وهو أجود من سائر التعريفات لأن من قال هو إخراج بإلا وأخواتها إن أراد حقيقة الإخراج فممتنع لأن الإخراج إما أن يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع في كلام الله تعالى أو قبل الحكم وحقيقة الإخراج لا تكون إلّا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الإخراج من الحكم وإنما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول أي من حيث إنه يفهم أن المستثنى من صدر الكلام وضعاً والإخراج ليس من حيث التناول لأن التناول بعد الاستثناء باق، فعلم أن حقيقة الإخراج غير مرادة على أنهم صرحوا بأنه إخراج ما لولاه لدخل، فعلم أن المراد بالإخراج المنع من الدخول مجازاً وهو غير مستعمل في الحدود فالتعريف الذي ذكرته أجود. **(قالوا: هو(٤) بيان تغيير لأنه يغير موجب صدر الكلام إذ لولاه لشمل الكل ومع ذلك بيان لمعنى الكلام لأنه يبين أن المراد هو البعض بخلاف النسخ فإنه تغيير محض لمعنى الكلام. واختلفوا(٥) في كيفية عمله، أي: عمل الاستثناء ففي قوله: له علي عشرة إلّا ثلاثة لا يخلو إما(٦)**

---

(٣) **قوله: احتراز عن سائر التخصيصات**: يعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل.

(٤) **قوله: هو بيان تغيير**: أي الاستثناء بيان تغيير، أما التغيير فبالنظر إلى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء، وأما البيان فبالنظر إلى أنه إظهار أنَّ المتكلم أراد البعض. ل.

(٥) **قوله: واختلفوا في كيفية عمله**: قد يسبق إلى الفهم أنّ في الاستثناء المتصل تناقضاً من حيث إنّ قولك: «لزيد عليَّ عشرة إلَّا ثلاثة» إثبات للثلاثة في ضمن العشرة، ونفي لها صريحاً، فاضطروا إلى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجهٍ لا يرد ذلك. ل.

(٦) **قوله: لا يخلو إمّا أن إلخ**: الاحتمالات أربعة، والمذاهب ثلاثة، وحاصل الأول: أنّ العشرة مجاز عن السبعة، والقرينةُ إلَّا ثلاثة، وحاصل الثاني: أنَّ العشرة تناولت ثم أخرج منها ومنع من الدخول في حكمها، وأسند إلى العشرة المخرج منها الثلاثة فوقع الإسناد إلى سبعة، وحاصل الثالث: أنَّ مجموع «عشرة إلَّا ثلاثة» موضوع بإزاء سبعة حتى صار له اسمان مفرد ومركب.

أن أطلق العشرة على السبعة فحينئذ قوله: إلّا ثلاثة يكون بياناً لهذا، فهو كما قال ليس له علي ثلاثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقلّ) في أن كلّاً منهما يبيّن أن الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض أفراده والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الأول. ولا فرق(٧) بينهما على هذا المذهب، إلّا في أن الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل. وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق(٨) آخر وهو أن الاستثناء لا يثبت حكماً مخالفاً لحكم الصدر بخلاف التخصيص، وهذا المذهب وهو أن العشرة يراد بها السبعة إلخ، هو ما قال مشايخنا إن الاستثناء عند الشافعي رحمه الله يمنع الحكم بطريق(٩) المعارضة مثل دليل الخصوص. والمراد بالمعارضة أن يثبت حكماً مخالفا لحكم صدر الكلام. وإنما قلت: إن مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لأنهم ذكروا في الجواب عنه أن الألف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله إذ لا يجوز أن يسمى تسعمائة ألفا بخلاف دليل الخصوص لأن(١٠) المشركين إذا خصّ(١١) منهم نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل. وهذا الكلام نص على أنه جواب عن قول من قال إن المراد بالعشرة هو السبعة **(وأطلق العشرة على عشرة أفراد ثم أخرج ثلاثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وإنكار بعد الإقرار ولا أظنه**

---

(٧) **قوله: ولا فرق بينهما**: أي بين الاستثناء والتخصيص.

(٨) **قوله: مع فرق آخر**: هذه مسألة اختلافهم في أنَّ الاستثناء من الإثبات، هل هو نفي أم لا، فعند الشافعي نفي حتى يكون معنى إلَّا ثلاثة، أنها ليست عليَّ، وعند أبي حنيفة رضي الله عنه «لا»، حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة، وجعلها في حكم المسكوت عنه إثباتاً ونفياً، بخلاف التخصيص بالمستقل فإنه يثبت حكماً مخالفاً لحكم صدر الكلام اتفاقاً. ل.

(٩) **قوله: بطريق المعارضة**: فإن أول الكلام إيقاع للكل، لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدالّ على النفي عن البعض.

(١٠) **قوله: لأن المشركين**: في قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: الآية ٣٦].

(١١) **قوله: خصّ منهم نوع**: وهو المستأمن، بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ﴾ [التوبة: الآية ٦] الآية.

مذهب أحد أو قبله[١٢] **ثم حكم على الباقي، أو أطلق عشرة إلّا ثلاثة على السبعة فكأنه قال علي سبعة فحصل ثلاثة مذاهب فعلى هذين)** أي على المذهبين الأخيرين **(يكون)** أي الاستثناء **(تكلما بالباقي)** في صدر الكلام **(بعد الثنيا)** أي المستثنى ففي قوله له علي عشرة إلّا ثلاثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلاثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكأنه تكلم بالسبعة وقال له علي سبعة وإنما قلنا: إنه على الأخيرين تكلم بالباقي بعد الثنيا. أما على المذهب الأخير فلأنّ «عشرة إلّا ثلاثة» موضوعة للسبعة فيكون تكلما بالسبعة وأما على المذهب الثاني فلأنه أخرج الثلاثة قبل الحكم من أفراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حقّ الحكم يكون بالسبعة أي يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالنفي ولا بالإثبات **(إلا أن على المذهب الأخير يكون فيما إذا كان المستثنى منه عدديا كالتخصيص بالعلم. وفي غير**[١٣] **العددي كالتخصيص بالوصف. كأنه قال: جاءني غير زيد)** لما جمع بين المذاهب الثاني والثالث في أن الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي أراد أن يبين الفرق الذي بينهما وهو أن على المذهب الأخير المستثنى منه إذا كان عدديا كقوله له علي عشرة إلّا ثلاثة فهو كقوله له علي سبعة فيكون الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفاً لحكم الصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه، وإن كان غير عددي كجاءني القوم إلّا زيدا فهو كقوله جاءني من القوم غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فإن قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب إذا كان المستثنى منه غير عددي بين إلّا وغير صفة. **(وعلى المذهب الثاني آكد من هذا)** أي المذهب الثاني هو أن المراد بالعشرة عشرة أفراد والإخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب آكد في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداهما **(لأن ذكر المجموع أولا ثم إخراج**

---

(١٢) **قوله: أو قبله**: عطف على قوله: «بعد الحكم» أي: أطلق العشرة على عشرة أفراد، ثم أخرج ثلاثة قبل الحكم، ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة. ل.

(١٣) **قوله: وفي غير العددي**: نحو جاءني القوم إلَّا زيداً.

البعض ثم الإسناد إلى الباقي يشير إلى أن حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد، وعلى الأول) أي على المذهب الأول **(يكون إثباتاً ونفياً بالمنطوق)**[١٤] أي يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين إحداهما مثبتة والأخرى منفية والإثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم. وعلى المذهب الأخير يكون كالتخصيص بالعلم أو الوصف فلا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم. وعلى المذهب الثاني يكون آكد من هذا فدلالته على الحكم في المستثنى تكون إشارة لا منطوقاً **(حجته**[١٥]**)** أي حجة المذهب الأول **(أن وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع كالتخصيص. فأما**[١٦] **إعدام التكلم الموجود فلا، وإجماعهم)**[١٧] أي إجماع أهل العربية وهو عطف على قوله أن وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع. **(على أنه من النفي إثبات وبالعكس وأيضاً لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيداً تامّاً فإن قيل: لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية إلّا النصف أو التسلسل)** هذا دليل أورده ابن الحاجب على نفي المذهب الأول وإثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا أوردته على طريق الإشكال وبينت فساده.

وتوجيهه أنه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الأول فإذا قلت اشتريت الجارية إلّا النصف يكون المراد بالجارية النصف فإن كان المراد بالنصف

---

(١٤) **قوله: بالمنطوق**: وهو ما يُفهم من صريح اللفظ.

(١٥) **قوله: حجته**: لا يخفى أنَّ الحجة الأولى لا تدلّ على نفي المذهب الثالث، إذ ليس إعدام التكلم بل قول بأن العشرة إلّا ثلاثة اسم للسبعة، فليس فيه إلَّا العدول من التكلم بالأخصر إلى التكلم بالأطول. ل.

(١٦) **قوله: فأما إعدام التكلم**: أي لا سبيل إلى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه، لأن إعدام التكلم أي «القول بعدم التكلم» الموجود حقيقة غير معقول، بل هو إنكار للحقائق.

(١٧) **قوله: وإجماعهم**: إن أهل اللغة أجمعوا على أنّ الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي وهذا صريح في أنَّ الاستثناء يدلّ على أنّ حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر، فيكون معارضاً له لا في حكم المسكوت عنه. ل.

المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وإن كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد بالجارية فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف. فعلم أن المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض أن المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما أورد ابن الحاجب والجواب الذي خطر ببالي هو قوله: **(قلنا**(١٨)**: هو بيان أن المراد هو البعض لا أن المتناول هو البعض فإن اللفظ متناول للكل. ثم هو استثناء من**(١٩) **المتناول لا من المراد)** أي الاستثناء هو بيان أن المراد هو البعض لا أن المتناول هو البعض فإن اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل. **(والجواب)**(٢٠) أي عن الدليل على المذهب الأول **(أن العشرة)** هذا جواب عن قوله أن وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع **(لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز إرادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص ولو صحت**(٢١) **مجازاً فالأصل**(٢٢) **عدمه. وقولهم: هو من الإثبات نفي وبالعكس مجاز والمراد أنه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا أنه حكم عليه بنقيض حكم**

---

(١٨) **قوله: قلنا هو بيان إلخ**: توجيه الجواب منع الملازمة، وهي قوله: إن كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لَزِمَ استثناء نصف الجارية من نصف الجارية، وإنما يلزم أن لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك، بل هو مستثنى من المتناول، أي: ما تناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها، على ما سبق من أن الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه. ل.

(١٩) **قوله: من المتناول**: أي ما تناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها.

(٢٠) **قوله: والجواب إلخ**: أجاب عن الحجة الأولى: بأن القول بأنّ الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وأنّ المراد بالمستثنى منه هو البعض ممَّا لا يصح في بعض الصور، وهو ما إذا كان اسم عدد، فإنه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقةً ولا مجازاً. ل.

(٢١) **قوله: ولو صحّت مجازاً**: باعتبار إطلاق اسم الكل على البعض.

(٢٢) **قوله: فالأصل عدمه**: أي عدم المجاز لا يصار إليه إلَّا بدليل، وها هنا يصحّ أن يراد الكل ويكون تحقّق الحكم بعد إخراج البعض.

الصدر وقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة إلّا بطهور هو كقوله لا صلاة بغير طهور ولو كان نفيا وإثباتا يلزم صلاة طهور ثابتة فيصح كل صلاة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولأن الاستثناء متعلق بكل فرد). وقوله: هو من الإثبات نفي، جواب عن قوله: وإجماعهم. وقولهم: لم يحكم عليه أي على المستثنى. وإنما حملنا قولهم: على المجاز، لأنّا لما أبطلنا المذهب الأول فعلى(٢٣) المذهبين الأخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالإثبات ووجه المجاز إطلاق الأخص على(٢٤) الأعم لأن الحكم عليه بنقيض حكم الصدر أخص(٢٥) من قولنا حكم الصدر منتف عنه، وقوله عليه السلام: لا صلاة إلّا بطهور، تكلم بالباقي بعد الثنيا وهو لا صلاة بغير طهور وليس(٢٦) هو نفياً وإثباتاً، لأن تقديره لا صلاة ثابتة إلّا صلاة ملصقة بطهور فلو كان نفيا وإثباتا فالجملة الإثباتية هي صلاة ملصقة بطهور ثابتة وصلاة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ما دللنا عليه في فصل العام فصار كقوله كل صلاة بطهور ثابتة وهذا باطل لأن الشرائط الأخر إن كانت مفقودة والطهور موجوداً لا تجوز الصلاة، وأيضاً صدر الكلام يوجب السلب(٢٧) الكلي أي كل واحد واحد من أفراد الصلوات غير جائزة ثم الاستثناء يجب أن يتعلّق بكل واحد واحد وإلا يلزم جواز بعض الصلوات بلا

---

(٢٣) **قوله: فعلى المذهبين الأخيرين إلخ**: وفيه نظر، لأن جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن حاجب وغيره قائلون بأن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس.ل.

(٢٤) **قوله: على الأعمّ**: وكذا إطلاق الملزوم على اللازم.

(٢٥) **قوله: أخصّ من قولنا إلخ**: لأنه كلما تحقّق الحكم بنقيض حكم الصدر، انتفى حكم الصدر من غير عكس، كما في قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور»، فإن حكم الصدر ـ وهو عدم الصحة ـ مُنتفٍ عن الصلاة بطهور، ولم يتحقّق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلاة بطهور.

(٢٦) **قوله: وليس هو نفياً وإثباتاً**: أورد دليلين على أن الاستثناء في مثل لا صلاة إلّا بطهور لا يجوز أن يكون إثباتاً، وإن كان من النفي فالدليل الأول قوله: «لأن تقديره إلخ» والدليل الثاني قوله الآتي: «وأيضاً صدر الكلام» إلخ.

(٢٧) **قوله: السلب الكلي**: بمعنى لا شيء من الصلاة بجائزة، والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الإيجاب الكلي المعدول المحمول.

طهور وإذا كان الاستثناء متعلقاً بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفي إثباتاً يلزم تعلق الإثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلاة بطهور جائزة، معناه كل واحد واحد من الصلوات غير جائزة في حال إلّا في حال اقترانها بالطهور فالجملة الإثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوات جائزة في حال اقترانها بالطهور.

فإن قيل[٢٨]: قوله لا صلاة إلّا بطهور يشكل عليكم لا علينا لأنكم قد ذكرتم في فصل العام أن النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة وأوردتم للمثال لا أجالس إلّا رجلا عالما له أن يجالس كل عالم فقوله: لا صلاة إلّا بطهور، عام في زعمكم فيلزم عليكم فسادان، أحدهما ما ذكرتم أنه يلزم أن تكون كل صلاة بطهور[٢٩] جائزة. والثاني أنه يلزم أن يكون الاستثناء من النفي إثباتاً وأنتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لأن النكرة الموصوفة لا تعم عندنا. فإن كان الاستثناء من النفي إثباتاً يصير كقوله: بعض[٣٠] صلاة بطهور جائزة، وهذا حق. قلت[٣١]: المستثنى في كلتا الصورتين أي في قوله لا أجالس إلّا رجلا عالما وقوله لا صلاة إلّا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من النفي إثباتاً في كلتيهما لكن في قوله: لا أجالس إلّا رجلا عالماً، لا يدخل في الخلف شيء من أفراد العالم، ومن ضرورة هذا أن يكون له مجالسة كل عالم، فإباحة المجالسة لكل عالم لهذا المعنى لا لأن الاستثناء من النفي إثبات وأما في قوله لا صلاة إلّا بطهور كل صلاة بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز لا أنه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا بل على من يقول إن الاستثناء من النفي إثبات.

---

(٢٨) **قوله: فإن قيل إلخ**: حاصل السؤال: أنكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة، وقد ذكرتم في مثل لا أجالسُ إلَّا رجلاً عالماً أنّ له أن يجالس كل رجل عالِم، فيلزم هٰهنا أيضاً أن يصحّ كل صلاة بطهور، وهذا قول بكون الاستثناء من النفي إثباتاً. ل.

(٢٩) **قوله: بطهور جائزة**: قياساً على لا أجالس إلَّا رجلاً عالماً.

(٣٠) **قوله: بعض صلاة إلخ**: أي ما يوجد فيه شرائط أُخر.

(٣١) **قوله: قلتُ: المستثنى إلخ**: حاصل الجواب: أنّا قائلون بالعموم، لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلاة بطهور، بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلاة بطهور، وهذا أعمّ من الحكم بالجواز، والعام لا يستلزم الخاص، وأما جواز مجالسة كل عالم فإنما هي بالإباحة الأصلية، لا بدلالة الاستثناء. ل.

وأيضاً[٣٢] يجيء في باب القياس أن الفرق بين الشيئين في الحكم[٣٣] بطريق الاستثناء يدلّ على علية المستثنى. فتكون الصلاة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا يجوز. فلو كان الاستثناء من النفي إثباتاً يكون كونها مقارنة للطهور علة للجملة الإثباتية فتعم لعموم العلة. **(وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾** [النساء: الآية ٩٢] **هو كقوله: «وما كان له أن يقتل مؤمناً عمداً» لا أنه كان له أن يقتل خطأ لأنه يوجب إذن الشرع به)** ولا يجوز إذن الشرع بالقتل الخطأ لأن جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروي ولهذا تجب فيه الكفارة ولو كان مباحاً محضاً لما وجبت الكفارة وهذا دليل تفردت بإيراده وهذا أقوى دليل على هذا المذهب والشافعية حملوا الاستثناء في قوله إلّا خطأ على المنقطع فراراً عن هذا، لكن الأصل هو المتصل. **(وأما كلمة التوحيد)** جواب عن قوله وأيضاً لولا[٣٤] ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيداً تامّاً **(فلأن معظم الكفار كانوا أشركوا وفي عقولهم وجود الإله ثابت فسيق لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى إشارة[٣٥] على الثاني)** أي على المذهب الثاني وهو أن الاستثناء إخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي. وإنما قلنا: إن وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق الإشارة لأنه لما ذكر الإله ثم أخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون إشارة إلى أن الحكم في المستثنى خلاف حكم الصدر، وإلا لما أخرج منه **(وضرورة على الأخير)** أي على المذهب الأخير وهو أن العشرة إلّا ثلاثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لأن وجود الإله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة وذلك لأن تقديره على هذا المذهب لا إله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على

---

(٣٢) **قوله: وأيضاً يجيء إلخ**: لمّا لم يسلّم الخصمُ قاعدة عموم النكرة الموصوفة أثبتَ لزوم العموم في مثل: لا صلاة إلّا بطهور، بطريق إلزامي.

(٣٣) **قوله: في الحكم**: أي في الحكم بوصفين.

(٣٤) **قوله: لولا ذلك**: أي الاستثناء من النفي إثباتاً.

(٣٥) **قوله: إشارة**: لأن الأصل في الإيمان التصديق بالقلب، والإقرار باللسان شرط لإجراء الأحكام، أو ركن زائدة، فاختير في الإقرار الذي ليس بمقصود أصلي الإشارة التي ليست بمقصودةٍ.ك.

نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة فقط.

(وما قيل[٣٦] عليه) أي على المذهب الأخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب نفي المذهب الأخير **(أنه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلاثة)** أي المستثنى منه وأداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك **(ومركب أعرب[٣٧] في وسطه ضعيف إذ ليس المراد أنه مركب موضوع مثل بعلبك[٣٨] بل المراد أن معناه مطابق لمعنى السبعة مثلاً فيكون هناك وضعاً كليّاً)** أي وضع الواضع اللفظ الذي استثني منه الباقي وضعاً كليّاً لا وضعاً جزئياً.

واعلم أن الوضع على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلي كالأوضاع التصريفية والنحوية ففي الأوضاع الجزئية سلّمنا أنه لم يعهد[٣٩] في العربية لفظ مركب من ثلاث كلمات مع أنه في حيّز المنع بنحو[٤٠]: شاب قرناها، وبرق[٤١] نحره، وعبد الرحمٰن، فإنه مركب من ثلاثة العبد واللام ورحمٰن، لكن

---

(٣٦) قوله: وما قيل عليه: مبتدأ خبره «ضعيف». حاول ابن الحاجب وغيره ردَّ المذهب الثالث بوجوهٍ، الأول: أنّا قاطعون بأن المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الإفرادي والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه. الثاني: أنه خارج عن قانون لغة العرب. الثالث: أنه يلزم عود الضمير إلى جزء الاسم في مثل: اشتريتُ الجارية إلّا نصفَها. الرابع: أنّ أهل اللغة أجمعوا على أنَّ الاستثناء إخراج بعض من كلٍّ، وعلى تقدير أن يكون عشر إلّا ثلاثة اسماً للسبعة لا يتحقّق هذا المعنى، فأشار المصنف إلى منع الوجه الثاني ونقضه وحلّه على وجهٍ يندفع به الوجوه الأربعة. ل.

(٣٧) قوله: أعرب في وسطه: أي أعرب الجزء الأول وهو غير مضاف.

(٣٨) قوله: بعلبك: اسمُ بلدٍ وهما اسمانِ جُعِلا اسماً واحداً، الأول: اسم صنم، والثاني اسمُ مَلِكٍ بنى تلك البلدة.

(٣٩) قوله: لم يعهد في العربية: أي ليس في لغة العرب تركّب الموضوع الشخصي من أكثر من كلمتين.

(٤٠) قوله: شاب قرناها: لقب امرأة.

(٤١) قوله: برق نحره: لقب رجل.

في الأوضاع(٤٢) الكلية لا نسلّم أنه لم يعهد في العربية أن في معنى المركب من ثلاث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فإن من له يد في الإيجاز والإطناب يسهل عليه أن يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فإن لفظ إنسان وحيوان ذي نطق كل منها يقوم مقام الآخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذي صهيل وأمثال ذلك كثيرة **(وأيضا منقوض بنحو أبي عبد الله)** فإنه مركب من ثلاثة، والإعراب(٤٣) في وسطه **(وهذا المذهب هو المشهور بين علمائنا وبعضهم)** أي بعض مشايخنا كالقاضي الإمام أبي زيد وفخر الإسلام وشمس الأئمة السرخسي رحمهم الله تعالى **(مالوا في الاستثناء الغير العددي إلى الثاني بحكم العرف)** أي إلى المذهب الثاني وهو أنه إخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي، **(وقد فهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد أن إثبات الإله بالإشارة لأنه على الأخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل شبهوا الاستثناء(٤٤) بالغاية)**.

اعلم أنهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد إن إثبات الإله بطريق الإشارة ففهمت من ذلك أن مذهبهم هذا لأنه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو أن العشرة إلّا ثلاثة موضوعة للسبعة وقد بينا أن الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا إله إلّا غير الله موجود والتخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدلّ على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة له على وجوده تعالى بطريق الإشارة فعلم أن مذهبهم ليس هذا الثالث وأنهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون إن حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الأول لأن على الأول النفي والإثبات بطريق المنطوق لا بطريق الإشارة، فعلم أن مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم

---

(٤٢) قوله: لكن في الأوضاع الكلية إلخ: أي لا نسلّم أن تركّب الموضوع النوعي من أكثر من كلمتين لم يعهد في لغة العرب، بل هو معهود، مثل قولنا: جسم نامٍ حساس متحرك بالإرادة.

(٤٣) قوله: والإعراب في وسطه: بدليل قولنا: «جاءني أبو عبد الله، ورأيتُ أبا عبد الله، ومررتُ بأبي عبد الله».

(٤٤) قوله: بل شبّهوا الاستثناء بالغاية: حيث قالوا: إن موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الإثبات بالعدم والنفي بالوجود، كما ينتهي بالغاية أصل الكلام.

العرف[٤٥] (وهذا[٤٦] مناسب لما قال علماء البيان: إن الاستثناء وضع لنفي التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال أهل اللغة إنه إخراج وتكلم بالباقي ومن النفي إثبات وبالعكس فيكون إخراجا من الأفراد وتكلما بالباقي في حقّ الحكم ونفياً وإثباتاً بالإشارة وفي العددي ذهبوا إلى الأخير حتى قالوا في إن كان لي إلّا مائة فكذا ولم يملك إلّا خمسين لا يحنث[٤٧] فعلى المذهب الثالث هو كقوله إن كان لي فوق المائة فلا يشترط وجود المائة، ولو قال: ليس له علي عشرة إلّا ثلاثة لا يلزم[٤٨] شيء. فكأنه قال ليس له علي سبعة).

(مسألة: شرط الاستثناء أن يكون مما أوجبه الصيغة قصداً[٤٩] لا مما يثبت بها ضمناً، لأنه[٥٠] تصرف في اللفظ فلهذا قال أبو يوسف لو وكل رجلا بالخصومة غير جائز الإقرار لا يجوز لأنه إنما يجوز له الإقرار لأنه قائم[٥١] مقامه، لا لأنه من الخصومة فيكون ثابتاً بالوكالة ضمناً فلا يستثنى، إلا[٥٢] أن

---

(٤٥) **قوله: بحكم العرف**: يعني أنّ العرف شاهدٌ على أن الاستثناء يفيد إثبات حكمٍ مخالفٍ للصدر بالإشارة دون العبارة.

(٤٦) **قوله: وهذا مناسب لِمَا إلخ**: يعني في القول بأن الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والإثبات بطريق الإشارة توفيق بين الإجماعات الأربعة، الأول: ما قال علماء البيان في إفادة «ما» و«إلّا» للقصر، مثل: ما جاءني إلّا زيد. الثاني: إجماع أهل اللغة على أنه إخراج أي للمستثنى من حكم المستثنى منه. الثالث: إجماعهم على أنه تكلّم بالباقي إلخ. الرابع: إجماعهم على أنه من النفي إثبات ومن الإثبات نفي، أي ضمناً وإشارة لا قصداً وعبارة. ل.

(٤٧) **قوله: لا يحنث**: على المذهب الأخير، وعلى الأولين يحنث.

(٤٨) **قوله: لا يلزم شيءٍ**: على المذهب الثالث، وعلى الأولين يلزم ثلاثة.

(٤٩) **قوله: قصداً**: على تقدير السكوت عن الاستثناء، لا تبعاً ولا حكماً.

(٥٠) **قوله: لأنه تصرف في اللفظ**: فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ، ولا يعمل فيما ثبت حكماً.

(٥١) **قوله: لأنه قائم مقامه**: أي لأن الوكيل قائم مقام الموكّل، وقوله: «غير جائز الإقرار» معناه: أنّ الموكّل استثنى منه الإقرار فلا يصح الاستثناء لأنه تصرف لفظي.

(٥٢) **قوله: إلّا أن ينقض إلخ**: أي لا يصحّ استثناؤه ولا إبطاله إلّا بنقض الوكالة.

ينقض الوكالة) استثناء منقطع أي لكن له أن ينقض الوكالة **(ويصح عند محمد رحمه الله لأن المراد بالخصومة الجواب مجازاً فيتناول الإقرار والإنكار فيصح الاستثناء موصولا لأنه بيان تقرير نظرا إلى الحقيقة اللغوية لأن الإقرار مسالمة لا مخاصمة. فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز الإنكار فأيضاً على الخلاف بناء على الدليل الأول لمحمد رحمه الله)** وهو أن الخصومة تشتمل الإقرار والإنكار فيصح عند محمد رحمه الله تعالى استثناء الإنكار. ولا يتأتى ذلك على الدليل الثاني لمحمد وهو أن استثناء الإقرار بيان تقرير نظرا إلى الحقيقة اللغوية لأن استثناء الإنكار ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل إبطال لها أما عند أبي يوسف رحمه الله تعالى فلا يصح هذا الاستثناء لا للدليل الذي ذكر في استثناء الإقرار بل لأنه استثناء الكل من الكل لأنه قد ذكر أن الإقرار ليس من الخصومة فالخصومة هي الإنكار فقط فلا يمكن(٥٣) استثناء الإنكار منها هذا ما خطر ببالي.

(مسألة: الاستثناء متصل(٥٤) ومنقطع، والثاني مجاز) فإن قيل: قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت: ليس هذا قسمة حقيقة بل المراد أن الاستثناء يطلق على معنيين أحدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز **(وقد أورد(٥٥) أصحابنا قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾** [البقرة: الآية ١٦٠] **من أمثلة الاستثناء المنقطع. ووجهه(٥٦): أن المتصل هو إخراج عن**

---

(٥٣) **قوله: فلا يمكن استثناء الإنكار منها**: لأن الوكالة بالخصومة وكالة بالإنكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه وهو لا يجوز.

(٥٤) **قوله: الاستثناء متصل**: المستثنى إن كان بعضَ المستثنى منه فالاستثناء متصل، وإلَّا فمنقطع.

(٥٥) **قوله: وقد أورد أصحابنا إلخ**: الظاهر أن الاستثناء في قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ [النور: الآية ٤] متصل، أي أولئك الذين يرمون المحصنات محكوم عليهم بالفسق إلَّا التائبين منهم فإنهم غير محكوم عليهم بالفسق، لأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له.

(٥٦) **قوله: ووجهه أن المتصل إلخ**: حاصله أن المستثنى وهو التائبين، غير داخل في صدر الكلام، وهو قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النُور: الآية ٤]، لأن التائب من قام به التوبة، وليس فيه صفة الفسق، والفاسق من قام به وصف الفسق وليس فيه

حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدى الكلام في حكمه بإلّا وأخواتها. وهنا ليس كذلك لأن حكم الصدر أن من قذف فهو فاسق وهنا لا يخرج من هذا الحكم إلّا أنه لا يبقى فاسقاً بعد التوبة. فهذا حكم آخر) أورده أصحابنا من أمثلة الاستثناء المنقطع. والوجه الذي ذكره فخر الإسلام رحمه الله في كونه منقطعا هو أن صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين. وفي(٥٧) هذا نظر لأن الفاسقين ليسوا مستثنى منه بل المستثنى منه قوله أولئك أي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه ولا شك أن الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه وهو أولئك غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون إلّا زيداً، فزيد داخل في القوم وغير(٥٨) داخل في منطلقون. وقد ذكر في التقويم وجه حسن لكونه منقطعاً، فأوردت ذلك في المتن وهو أن الاستثناء المتصل إخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور أن معنى الإخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو أن يذكر شيء بعد إلّا وأخواتها غير مخرج

وصف التوبة، فلا يكون التائب فاسقاً، فلا يكون داخلاً تحت الصدر لولا الاستثناء، فلم يكن الاستثناء حقيقة فكان منقطعاً.

(٥٧) قوله: وفي هذا نظر إلخ: حاصل النظر أن المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين، بل الذين حكم عليهم بذلك، وهم الذين يرمون المشار إليهم بقوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ﴾، ولا شك أن التائبين داخلون فيهم مُخرجون عن حكمهم وهو الفسق كأنه قيل: جميع القاذفين فاسقون إلَّا التائبين منهم.

(٥٨) قوله: غير داخل في منطلقون: قد تمَّ هٰهنا تقرير النظر، وأجاب بعض مشايخنا عن هذا النظر بكلام، تحقيقه: أن الفاسق هٰهنا إما أن يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات، أو بمعنى من صَدَرَ عنه الفسقُ في الزمان الماضي، أو من قام به الفسق في الجملة ماضياً كان أو حالاً، فإن أُريد الأول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بأن التائب ليس بفاسق حقيقةً، ومن شرط الاستثناء المتصل أن يكون الحكم متناولاً للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء، وهذا مراد فخر الإسلام بعدم تناول الفاسقين التائبين، بخلاف منطلقون، فإنه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء، وإن أريد الثاني أو الثالث فلا صحة لإخراج التائب عن الفاسقين، لأنه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة، ضرورة أنه قاذف والقذف فسق. ل.

بالمعنى المذكور فقولنا: غير مخرج يتناول أمرين أحدهما: أن لا يكون[٥٩] داخلاً في صدر الكلام، والثاني أن يكون داخلاً فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم وحكم صدر الكلام أن من قذف صار فاسقاً، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ [البقرة: الآية ١٦٠] لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه أن من تاب لا يبقى فاسقاً بعد التوبة. فهذا حكم آخر ونظائره في القرآن كثيرة، منها وقوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: الآية ٢٣].

فإن قوله: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ أي الجمع بين الأختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الأختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لأنه حرام أيضاً لكنه أثبت فيه حكماً آخر وهو أنه مغفور.

(مسألة: الاستثناء المستغرق باطل، وأصحابنا[٦٠] قيّدوه بلفظه أو بما يساويه نحو عبيدي أحرار إلّا عبيدي أو إلّا مماليكي لكن إن استثنى بلفظ يكون أخص منه في المفهوم لكن في الوجود يساويه يصح نحو عبيدي أحرار إلّا هؤلاء ولا عبيد له سواهم).

(مسألة: إذا تعقب الاستثناء الجمل[٦١] المعطوفة كآية القذف، ينصرف[٦٢] إلى الكل عند الشافعي رحمه الله وعندنا إلى الأقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولأن توقف صدر الكلام يثبت[٦٣] ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على أنه

---

(٥٩) **قوله: لا يكون داخلاً إلخ**: كما في «جاءني القوم إلَّا أفراسهم».

(٦٠) **قوله: أصحابنا قيّدوه إلخ**: يدل على أن الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية من حيث هي لا الأعيان.

(٦١) **قوله: الجمل المعطوفة**: أي بالواو، بأن يقول مثلاً: «لِزَيدٍ عليَّ ألف» و«لِعمرو عليَّ ألف» و«لِبَكرٍ عليَّ ألف إلَّا مائة».

(٦٢) **قوله: ينصرف إلى الكل إلخ**: إن قامت قرينة على الصرف إلى الكل أو الأخير فذلك وعند الخلوص عن القرينة يصرف إلى الكل عنده، وعندنا إلى الأقرب كما سيأتي.

(٦٣) **قوله: يثبت ضرورة**: أي ضرورة عدم استقلاله يتعلّق بما قبله، والضرورة تندفع بصرفه إلى الأخيرة.

لا شركة[٦٤] **في عطف الجمل في الحكم ففي الاستثناء أولى، وصرفه**[٦٥] **إلى الكل في الجمل المختلفة كآية القذف في غاية البعد لأن قوله تعالى:** ﴿فَٱجۡلِدُواْ﴾ [النور: الآية ٢]، ﴿وَلَا تَقۡبَلُواْ﴾ [النور: الآية ٤] وردا على سبيل الجزاء بلفظ الإنشاء، ثم: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ [النور: الآية ٤] **جملة مستأنفة بلفظ الإخبار)** أي صرف الشافعي رحمه الله تعالى الاستثناء إلى الكل ففي آية القذف قطع الشافعي رحمه الله تعالى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡبَلُواْ﴾ النور: الآية ٤] **عن قوله:** ﴿فَٱجۡلِدُوهُمۡ﴾ [النور: الآية ٤] حتى لم يجعل[٦٦] رد الشهادة من تمام الحد. وجعل ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ [النور: الآية ٤] عطفاً على قوله: ﴿وَلَا تَقۡبَلُواْ﴾ النور: الآية ٤]، ثم جعل الاستثناء مصروفاً إلى قوله: ﴿وَلَا تَقۡبَلُواْ﴾ النور: الآية ٤] وقوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ﴾ [النور: الآية ٤] إلى قوله: ﴿فَٱجۡلِدُواْ﴾ [النور: الآية ٢] حتى أن الجلد لا يسقط بالتوبة. وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده والجمل المختلفة في آية القذف هي قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا وقوله وأولئك هم الفاسقون ونحن جعلنا الأولين جزاء لأنهما أخرجا بلفظ الطلب مفوضين إلى الأئمة وجعلنا وأولئك مستأنفا لأنها بطريق الإخبار والاستثناء مصروفاً إلى أولئك.

(ومن أقسام بيان[٦٧] **التغيير الشرط، وقد مر)** أي في فصل مفهوم المخالفة

---

(٦٤) **قوله: لا شركة في عطف الجمل إلخ**: لأن القِرانَ في النظم لا يُوجب القِران في الحكم عندنا.

(٦٥) **قوله: وصرفه إلى الكل إلخ**: تنزل بعد إثبات المطلوب إلى صورة جزئية وقع فيها النزاعُ وكثر فيها الكلامُ وهي آية القذف المشتملة على جمل ثلاث، وهي: ﴿فَٱجۡلِدُواْ﴾، ﴿وَلَا تَقۡبَلُواْ﴾، ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ [النور: الآية ٤].ل.

(٦٦) **قوله: لم يجعل ردّ الشهادة إلخ**: فإنّ الشافعي رحمه الله قَبِلَ شهادة المحدود في القذف بعد التوبة، وحَكَمَ عليه بعدم الفسق، ولم يسقط عنه الجَلْد، فلَزِمَ من ذلك تعلُّق الاستثناء بالأخيرين، وقطع «لا تقبلوا» عن «اجلدوا» إذ لو كان عطفاً عليه لسقط الجَلد عن التائب على ما هو الأصل عنده من صرف الاستثناء إلى الكل.

(٦٧) **قوله: بيان التغيير الشرط**: أما أنه تغيير فلأنه غيَّر الصيغة عن أن يصير إيقاعاً، وأما أنه بيان، فلأن الكلام يحتمل عدم الإيجاب في الحال، بناء على جواز التكلُّم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار، وبالشرط ظهر أن هذا المحتمل مراد.ل.

(والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بألف) إلّا نصف العبد أنه يقع البيع على النصف بألف لأن الاستثناء تكلم بالباقي فكأنه قال بعت نصف العبد بألف. **(ولو قال: على أن لي نصفه يقع على النصف بخمسمائة فكأنه يدخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط لأنه بيع شيء من شيئين)**.

(فصل في بيان التبديل. وهو[(١)] النسخ. والبحث هنا في تعريفه، وجوازه، ومحله، وشرطه، والناسخ والمنسوخ. وهو أن يرد دليل شرعي متراخياً عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما بأن الحكم الأول مؤقت إلى وقت كذا كان الدليل[(٢)] الثاني بياناً محضاً لمدة الحكم في حقه. ولما كان الحكم الأول مطلقاً كان البقاء فيه أصلاً عندنا لجهلنا عن مدته، فالثاني[(٣)] يكون تبديلاً بالنسبة إلى علمنا كالقتل بيان للأجل في حقه تعالى لأن المقتول[(٤)] ميت بأجله،

فصل: في بيان التبديل

(١) **قوله: وهو النسخ**: النسخ في اللغة عبارة عن التبديل، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍۙ﴾ [النّحل: الآية ١٠١] فسمّى النسخ تبديلاً، ومعنى التبديل: أن يزول شيء فيتخلّفه غيره، وقيل: معناه النقل، وهو تحويل الشيء من مكان إلى مكان أو حالة إلى حالة مع بقائه في نفسه، وفي الشرع: هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متراخٍ.

(٢) **قوله: كان الدليل الثاني بياناً إلخ**: يعني النسخُ في حق صاحب الشرع بيانٌ محضٌ لانتهاء الحكم الأول، ليس فيه معنى الرفع، لأنه كان معلوماً عند الله تعالى أنه ينتهي في وقت كذا بالناسخ، فكان الناسخ بالنسبة إلى علمه تعالى مُبيِّناً للمدة لا رافعاً.

(٣) **قوله: فالثاني يكون تبديلاً إلخ**: فصار الحاصل أن معنى النسخ هو التبديل والإبطال لغةً، وكذلك شرعاً بالنسبة إلى علم العباد، لكنه بالنسبة إلى علم صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم.

(٤) **قوله: المقتول ميّت بأجله**: أي بانقضاء الوقت المقدّر لموته عند أهل السنَّة، إذ لا أجل له سواه كما نصّ الله تعالى بقوله: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةًۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: الآية ٣٤]، وأما وجوب القصاص والدية والعقاب والذمّ فأمر تعبدي لارتكابه المنهي عنه وهو مباشرة أسباب القتل.

وفي حقنا تبديل، وهو جائز في أحكام الشرع عندنا خلافاً لليهود عليهم[٥] **اللعنة، فعند بعضهم باطل نقلاً، وعند بعضهم عقلاً. وقد أنكره**[٦] **بعض المسلمين أيضاً وهذا لا يتصور من مسلم)** إن كان المراد أن الشرائع الماضية لم ترفع بشريعة محمد ﷺ وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يروا هذا المعنى بل مرادهم أن الشريعة المتقدمة مؤقتة إلى وقت ورود الشريعة المتأخرة إذ ثبت في القرآن أن موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام بشرا بشريعة محمد عليه الصلاة والسلام وأوجبا الرجوع إليه عند ظهوره وإذا كان مؤقتا الأول لا يسمى الثاني ناسخاً ونحن نقول إن الله تعالى سماه نسخاً بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ [البقرة: الآية ١٠٦].

(أما النقل ففي التوراة تمسكوا[٧] **بالسبت ما دامت السماوات والأرض وادعوا نقله تواترا ويدعون**[٨] **النقل عن موسى عليه الصلاة والسلام أن لا نسخ**

---

(٥) **قوله: عليهم اللعنة**: هذا هو اللعن بالوصف العام وهو جائز، وبه ورد الشرع نحو: «لَعَنَ الله على الكفَّار واليهود»، تحقيقه: أنّ اللعن ثلاثة أقسام، أحدها: اللعن بالوصف العام الوارد في الشرع، كما مرّ، وهذا جائز حتى أنه صحّ في بعض الصغائر كاللعن على الواشِمات والمُستوشِمات، بل في بعض المكروهات كاللعن على المُحلِّل والمحلَّل له، ثانيها: اللعن على الشخص المعين الذي صحّ موته على الكفر بإخبار الشارع كفرعون وأبي جهل وإبليس، ثالثها: على شخص لم يُعلم موته على الكفر، وهو لا يجوز، سواء كان حيّاً أو ميّتاً، وكان بحسب الظاهر مؤمناً أو كافراً، لجواز أن يوفّق الله سبحانه الكافر للإسلام. هكذا حقَّق العلَّامة الفرهاري في «النبراس».

(٦) **قوله: أنكره بعض المسلمين**: وهم لا اعتبار بخلافهم.

(٧) **قوله: تمسّكوا بالسبت إلخ**: أي بالعبادة في السبت والقيام بأمرها ما دامت السماوات والأرض.

(٨) **قوله: يدّعون النقل إلخ**: نقلوا عن موسى عليه السلام أن هذه شريعة مؤبّدة إلى يوم القيامة، وفي الادّعاء إشارة إلى الجواب، وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم، لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الأحكام. كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون إخبارهم تواتراً وخبر تأبيد شريعة موسى عليه السلام مِمَّا افتراه ابن الراوندي، ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام. ل.

لشريعته. قلنا: هذه الدعوى غير صحيحة لوجود التحريف. وأما العقل فلأنه يوجب كون الشيء مأموراً به ومنهيا عنه فيكون[٩] حسناً وقبيحاً، ولأنه يوجب البداء والجهل بالعواقب).

(ولنا: أن حل[١٠] الأخوات في شريعة آدم عليه السلام وحل الجزء أي حواء[١١] له عليه السلام ولم ينكره أحد. ثم نسخ في غير شريعته ولأن الأمر للوجوب لا للبقاء وإنما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل الثاني بيان لمدة الحكم الأول التي لم تكن معلومة لنا وقولهم بأن البقاء بالاستصحاب مع أن الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لأنه يلزم أن لا يكون نص ما في زمن النبي عليه السلام حجة إلّا في وقت نزوله فأما بعده فلا. والجواب عن هذا إما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب، أي في كل صورة علم أنه لم يغير وإما بأن النص يدلّ على شرعية موجبة قطعاً إلى زمان نزول الناسخ فبهذا يندفع التعارض المذكور).

اعلم أن فخر الإسلام رحمه الله أجاب عن قولهم: أنه يوجب كون الشيء منهياً عنه ومأمورا به بقوله إن الأمر للوجوب لا للبقاء[١٢] وإنما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مأموراً به ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا

---

(٩) **قوله: فيكون حسناً وقبيحاً**: حاصلة: أن الأمر بالشيء يدلّ على حسن المأمور به، والنهي عن الشيء يدل على قبح المنهي عنه، والنسخ يدل على ضدّه، فإن نسخ الأمر يكون بالنهي، ونسخ النهي بالأمر، أو بالإباحة، فيقتضي أن ما أُمِرَ به لحسنه كان قبيحاً في ذاته، وما نُهِيَ عنه لقبحه كان حسناً في نفسه، أو غير قبيح، والشيء الواحد لا يكون حسناً وقبيحاً، فالقول بجواز النسخ مؤدّ إلى جواز البدأ على الله تعالى وذلك كفر لأنه عبارة عن الظهور بعد الخفاء.

(١٠) **قوله: حل الأخوات في شريعة إلخ**: وبه حصل التناسل، وقد ورد في التوراة أنَّ الله تعالى أمرَ آدم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه.ك.

(١١) **قوله: حلّ حواء له عليه السلام**: فإن زوجته حواء كانت مخلوقة من ضلعه. (عليه وعليها السلام).

(١٢) **قوله: لا للبقاء**: لأن الأمر لطلب الفعل والائتمار، لا لغيره، فلا دلالة له على البقاء لغة.

الجواب نظر وهو أنه لما كان البقاء بالاستصحاب، والاستصحاب[١٣] ليس بحجة عند علمائنا فيلزم أن لا يكون نص ما في زمن حياة النبي عليه الصلاة والسلام حجة لا في حالة نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول باطل وإنما قيدناه بزمن النبي عليه الصلاة والسلام لأن بوفاته عليه الصلاة والسلام ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرائع التي قبض النبي عليه السلام عليها حجة قطعية مؤبدة، وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان:

أحدهما: أن نلتزم أن مثل هذا الاستصحاب حجة أي كل استصحاب يكون فيه عدم التغيير معلوماً، فلما نزل على النبي عليه السلام حكم فثبوته[١٤] بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم أنه لم ينزل مغير إذ لو نزل لبين النبي عليه السلام فلما لم يبين علم أنه لم ينزل فمثل الاستصحاب يكون حجة.

وثانيهما: أن لا نقول إن البقاء بالاستصحاب بل النص يدلّ على شرعية موجبة قطعاً إلى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مأموراً به ومنهيا عنه في زمان واحد لأن النص الأول حكمه مؤقت إلى زمان نزول الناسخ فإذا نزل الناسخ فلم يبق موجب الأول وهذا عين ما ذكرنا في أول الفصل أنه لما كان الشارع عالما بأن الحكم الأول مؤقت إلخ فلا يحتاج إلى دفع التعارض المذكور بأن نقول إن البقاء بالاستصحاب. **(وفي هذا حكمة بالغة وهي كالإحياء ثم الإماتة وأيضاً يمكن حسن الشيء وقبحه في زمانين. وأما محله، فاعلم أن الحكم إما أن لا يحتمل النسخ في نفسه كالأحكام[١٥] العقلية)** مثل وحدانية الله وأمثالها **(وما يجري مجراها)**.

---

(١٣) قوله: الاستصحاب ليس بحجة عندنا: الاستصحاب عبارة عن إثبات أمر في زمان الحال بناء على أنه كان ثابتاً في الزمان الماضي، وعندنا هو ليس بحجة، لأن المُثبِت ليس بمُبْقٍ فلا يلزم أن يكون الدليل الذي أوجب الحكم ابتداء في الزمان الماضي مُبقياً له في زمان الحال.

(١٤) قوله: فثبوته بالنص وبقاءه بالاستصحاب: فالأمر الوارد في حياة النبي عليه السلام يقتضي كون المأمور به واجباً من غير أن يتعرّض لبقاءه أصلاً، بل البقاء بعد الثبوت لعدم الدليل المزيل فكان ثابتاً باستصحاب الحال.ك.

(١٥) قوله: كالأحكام العقلية: أي الاعتقادية.

كالأمور(١٦) الحسية والإخبارات عن الأمور الماضية أو الحاضرة أو المستقبلة نحو فسجد الملائكة. **(وإما أن يحتمل كالأحكام الشرعية، ثم هذا إما إن لحقه(١٧) تأبيد نصاً كقوله تعالى:** ﴿وَجَاعِلُ(١٨) ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ﴾ [آل عمران: الآية ٥٥]، **وقوله عليه السلام: الجهاد ماض إلى يوم القيامة. أو دلالة كالشرائع التي قبض عليها النبي عليه السلام فإنها مؤبدة بدلالة أنه خاتم(١٩) النبيين. أو توقيت)** عطف

---

(١٦) قوله: كالأمور الحسية: نحو: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝١٧﴾ [الغَاشِيَة: الآية ١٧] الآية، وخرج به الإخبار عن الماضية أو الواقعة في الحال أو الاستقبال مما يؤدي نسخه إلى كذب أو جهل.

(١٧) قوله: إن لحقه تأبيد: المراد بالتأبيد دوامُ الحكم ما دامت دار التكاليف، قال في الكشف: إن الأصوليين اختلفوا في هذا الفصل، فذهب الجمهور منهم على جواز نسخ ما لَحِقَه تأبيدٌ أو توقيتٌ من الأوامر والنواهي، وهو مذهب جماعة من أصحابنا وأصحاب الشافعي، وهو اختيار صدر الإسلام أبي اليسر، وذهب أبو بكر الجصاص والشيخ أبو منصور والقاضي أبو زيد والشيخان وجماعة من أصحابنا إلى أنه لا يجوز، ولا خلاف أن مثل قوله: الصوم واجب، مستمرٌ أبداً، لا يقبل النسخ لتأديه إلى الكذب والتناقض، إذ التأبيد قيد للوجوب، وأما إذا كان قيداً للواجب مثل: «صوموا أبداً» فالجمهور على جواز النسخ فيه، إذ لا يزيد في دلالته على الوجوب في جميع أجزاء الزمان على دلالة «صُمْ غداً»، على صوم غد وهو قابل النسخ، والتناقض إنما هو بين إيجاب الدوام وعدمه، لا بينه وبين عدم دوام إيجابه.

(١٨) قوله تعالى: ﴿وَجَاعِلُ ٱلَّذِينَ﴾ **الآية**: فإن قلت: ﴿وَجَاعِلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٥٥] من قبيل الإخبار، فكيف جعله من أمثلة الأحكام الشرعية، قلت: من جهة أنه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها.ل.

(١٩) قوله: إنه خاتم النبيين: قال الله تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزَاب: الآية ٤٠]، وفي الحديث المتواتر قال رسول الله صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم: «لا نبي بعدي»، فكونه صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم آخر الأنبياء من ضروريات الدين، فمن أنكر فهو ليس بمسلم وهو خارج عن ملة الإسلام كما في الأشباه والنظائر والفتاوى الهندية: إذا لم يعرف أن محمداً صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم آخر الأنبياء فليس بمسلم لأنه من الضروريات، وفي الشفاء للإمام القاضي عياض: كذلك يُكَفَّر مَنِ ادَّعى نبوَّة مع نبيّنا صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم وبعده فهؤلاء كفَّار مُكَذِّبُونَ للنبي صلَّى الله تعالى عليه

على قوله: تأبيد في قوله: أما إن لحقه تأبيد (**كقوله تعالى**: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ﴾ [التوبة: الآية ٢٩] **فإن النسخ قبل تمام الوقت بدأ، أو يكون الحكم مطلقاً عنهما**) أي عن التأبيد والتوقيت (**فالذي يجري فيه النسخ هذا فقط**).

(**وأما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كاف لا حاجة إلى التمكن من**[٢٠] **الفعل عندنا، وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لأن المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بدءا ولنا أنه عليه السلام أمر ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لأنه يمكن أن يكون المقصود هو الاعتقاد فقط أو الاعتقاد والعمل جميعاً، وهنا**) أي في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل جميعاً، (**الاعتقاد أقوى، فإنه يصلح أن يكون قربة مقصودة كما في المتشابه، وهو**) أي الاعتقاد (**لا يحتمل السقوط، بخلاف العمل**) فإن العمل يمكن أن يسقط لعذرٍ كالإقرار والصلاة والصوم وغيرها (**وذبح إبراهيم عليه السلام الولد عليه السلام من هذا القبيل**) أي من قبيل النسخ قبل العمل (**عند البعض، وعند البعض ليس بنسخ. فإن الاستخلاف لا يكون نسخاً**) لأن الاستخلاف لا يكون إلّا مع تقرير الأصل على ما كان (**وإنما أمر بذبح**[٢١] **الولد ابتلاء على**

وسلَّم، لأنه صلَّى الله تعالى عليه وسلم أخبر أنه خاتم النبيين ولا نبي بعده، وأخبر عن الله تعالى أنه خاتم النبيين وأنه أُرْسِلَ كافةً للناس، وأجمعت الأمّةُ على أنّ هذا الكلام على ظاهره وأن مفهومه المراد منه دون تأويل ولا تخصيص، فلا شك في كفر هؤلاء الطوائف كلها قطعاً إجماعاً وسمعاً انتهى. فمن قال: إنه لو فُرِضَ في زمنه صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم بل لو حَدَثَ بعده صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم نبيٌ جديدٌ لم يخل ذلك بالخاتمية، وقال: إنما يتخيّل العوام أنه صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم خاتم النبيين بمعنى آخر النبيين مع أنه لا فضل فيه أصلاً عند أهل الفهم». فقد أنكر الضرورة الدينية بلا ريب، قال العلَّامة عبد الغني النابلسي في شرح الفرائد: تجويز نبي مع نبيّنا صلَّى الله عليه وسلم أو بعده يستلزم تكذيب القرآن.

(٢٠) **قوله: التمكُّن من الفعل**: المراد به أن يمقضي بعدما وصل الأمر إلى المكلّف زمان يسع فيه المأمور به.

(٢١) **قوله: أمر بذبح الولد**: لقوله تعالى حكاية: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصَّافات: الآية ١٠٢].

القولين، فإن قيل: الأمر(٢٢) **بالفداء حرم الأصل فيكون نسخاً)** هذا الإشكال على مذهب من يقول إن ذبح إبراهيم عليه السلام ليس بنسخ (**قلنا: لما قام الغير مقامه عاد الحرمة الأصلية)**.

(**وأما الناسخ فهو إما الكتاب أو السنّة، لا**(٢٣) **القياس على ما يأتي ولا الإجماع لأنه إن كان في حياة النبي عليه السلام يكون من باب السُنَّة لأنه متفرد ببيان الشرائع وإن كان بعده فلا نسخ**(٢٤) **حينئذ، فيكون**(٢٥) **أربعة أقسام نسخ الكتاب بالكتاب، أو السُنَّة بالسنة، أو الكتاب بالسنة، أو بالعكس. وقال الشافعي رحمه الله بفساد الأخيرين لقوله تعالى:** ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: الآية ١٠٦]) هذا(٢٦) دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسُّنَّة (**والسنّة دونه**) أي دون الكتاب. (**وقوله تعالى:** ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِيَ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن

---

(٢٢) **قوله: الأمر بالفداء**: المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصَّافات: الآية ١٠٧].

(٢٣) **قوله: لا القياس**: لأنّ شرطه التعدِّي إلى فرع لا نصّ فيه، والمنسوخ ثابت بالنص أو بما فيه نص فلا يكون النسخ بالقياس.

(٢٤) **قوله: فلا نسخ حينئذ**: أي بعد النبي صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم، لأنّ الأحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي، فإن قيل: قد سقط نصيب المؤلفة من مصارف الزكاة بالإجماع المنعقد في زمن أبي بكر رضي الله تعالى عنه، وثبت حجب الأم عن الثلث إلى السدس بالأخوين بالإجماع، مع دلالة النصّ وهو قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: الآية ٤]، على أنها إنما تحجب بالإخوة دون الأخوين، قلنا: نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه فيكون من قبيل انتهاء الشيء بانتهاء سببه كانتهاء صوم رمضان به، لا لورود دليلٍ شرعي على ارتفاعه، ودلالة النص على عدم الحجب بالأخوين تبتني على كون المفهوم حجة، وكون أقل الجمع ثلاثة ولا قطع بذلك.

(٢٥) **قوله: فيكون أربعة أقسام إلخ**: وذلك كله جائز عندنا.ك.

(٢٦) **قوله: هذا دليل على إلخ**: فإنه يدلّ على أن الآية لا تنسخ إلَّا بآية، لأنه تعالى قال: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٠٦]، وهو يدلّ على أن البدل خير، أو مثل، وعلى أنه من جنس المبدل، والسنّة ليست خيراً من القرآن، ولا مِثْلاً له ولا من جنسه فلا يجوز نسخه بها.

تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ﴾ [يونس: الآية ١٥]، **ولقوله عليه السلام: (إذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، الحديث)**، أوله: قوله عليه السلام يكثر لكم الأحاديث من بعدي فإذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردوه. **(ولأنه إن نسخ الكتاب بالسُّنَّة يقول الطاعن خالف النبي عليه السلام ما يزعم أنه كلام ربّه. وإن نسخ السُنَّة بالكتاب يقول كذبه ربّه فلا نصدقه فالتعاون بينهما أولى. واحتجّ بعض أصحابنا)** أي على جواز نسخ الكتاب بالسُّنَّة **(بأنه نسخ قوله تعالى: ﴿ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ﴾** [البقرة: الآية ١٨٠]**)** أول الآية قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ﴾ خيـــران ﴿ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِۖ حَقًّا﴾ [البقرة: الآية ١٨٠] **(بقوله عليه السلام: لا وصية لوارث. وبعضهم بأن قوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾** [النساء: الآية ١٥] **الآية)** أول الآية قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْۖ فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: الآية ١٥] **(نسخ بقوله[٢٧] عليه السلام: الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة. ولكن هذا فاسد)** أي ما مر من الاحتجاجين لبعض أصحابنا فاسد فاستدلّ على فساد الاحتجاج الأول بقوله: **(لأن الوصية[٢٨] للوارث نسخت بآية المواريث إذ في الأول فوضها إلينا. ثم تولى بنفسه بيان حقّ كل منهم، وإلى هذا[٢٩] أشار بقوله: يوصيكم الله. وقال عليه**

---

(٢٧) قوله: نسخ بقوله عليه السلام إلخ: وإذا ثبت نسخُ الكتاب بالسنّة فنسخ السنَّة بالكتاب أولى.

(٢٨) قوله: لأن الوصية للوارث إلخ: حاصله: أن النسخ هٰهنا بطريق الحوالة، وهو أن تحوّل الحكم من محل إلى محل آخر، من غير أن ينتهي بالكلية كنسخ القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة، فإن أصل فرض التوجُّه إلى القبلة لم يسقط به، ولكن حُوِّلَ منها إليها، وها هنا بيان النسخ بطريق التحويل إن الله تعالى فوّض الإيصاء في الوالدين والأقربين إلى العباد، وبيَّنوا حصة كل قريب بحسب قرابته، ثم لما كان الموصى لا يحسن التدبير في مقدار ما يوصى لكل واحد منهم بجهله، تولّى الله تعالى بنفسه بيان ذلك الحق على وجهٍ يتيقّن به أنه هو الصواب، وقصره على حدود لازمة لا يمكن تغييرها نحو السدس والثلث وغيرهما، فتحوّل من جهة الإيصاء إلى الميراث. كذا في الكشف.

(٢٩) قوله: وإلى هذا أشار إلخ: أي إلى ما ذكر أنه نسخ بطريق التحويل أشار الله

السلام: إن الله أعطى كل ذي حقّ حقه فلا وصية(٣٠) **لوارث)** ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله: **(ولأن عمر رضي الله عنه قال: إن الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى)**، فقوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾ [النساء: الآية ١٥]: لم ينسخ بقوله عليه السلام: الثيب بالثيب، بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما»، وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقي حكمه. ثم لما بيَّن فساد ما احتج به بعض أصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسُّنَّة والسنة بالكتاب أراد أن يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب فقال: **(والحجة أنه عليه السلام حين كان بمكة يصلي إلى الكعبة وبعدما قدم إلى المدينة كان يصلي إلى بيت المقدس، فالأول إن كان بالكتاب نسخ بالسنة، والثاني كان بالسُّنَّة ثم نسخ بالكتاب)**.

واعلم أنه عليه السلام لما كان بمكة كان يتوجه إلى الكعبة ولا ندري أنه كان بالكتاب أو بالسُّنَّة ثم لما قدم المدينة توجه إلى بيت المقدس ستة عشر شهراً وليس هذا بالكتاب بل بالسُّنَّة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: الآية ١٤٤]، فنسخ السُنَّة بالكتاب متيقّن به. أما نسخ الكتاب بالسُّنَّة في هذه القضية فمشكوك فيه، وحديث(٣١) عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسُّنَّة، وهو قوله: **(وقالت عائشة رضي الله عنها: ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أباح الله له من النساء ما شاء. فتكون**

تعالى بقوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النِّساء: الآية ١١] حيث أطلق لفظ الإيصاء، أي الإيصاء الذي فوّض إليكم تولّاه بنفسه، إذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم.

(٣٠) قوله: فلا وصية لوارثٍ: الفاء في: فلا وصية لوارث، مُشعرٌ بأن ارتفاع وصية الوارث إنما هو بسبب شرعية الميراث.

(٣١) قوله: وحديث عائشة إلخ: فيه بحث لعدم النزاع في أن الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف يصلح مجرد إخبار الراوي من غير نقل حديث في ذلك، على أنّ قولها: حتى أباح الله تعالى له، ظاهر في أنه كان بالكتاب، حتى قيل إنه قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَٰجَكَ ٱلَّٰتِىٓ ءَاتَيْتَ أُجُورَهُنَّ﴾ [الأحزاب: الآية ٥٠]. وقد يجاب عن البحث بأن المصنف لم يرد أنه نسخ بحديث عائشة رضي الله تعالى عنها، بل أم المؤمنين أخبرت بأن الآية نسخت، ونسخه بالسنَّة متيقِّن، لأن احتمال نسخه بالكتاب مجرد شبهة.

السُنَّة ناسخة لقوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ[(٣٢)] لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعۡدُ﴾ [الأحزاب: الآية ٥٢]، **ولأنه بُعث مبيِّناً، فجاز له بيان[(٣٣)] مدة حكم الكتاب بوحي غير متلوّ، ويجوز أن يبيِّن الله تعالى بوحي متلوّ مدة حكم ثبت بوحي غير متلوّ. وقوله تعالى:** ﴿أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ﴾ [البقرة: الآية ١٠٦] **أي فيما يرجع إلى مصالح العباد دون النظم وإن سلّم هذا لكنها إنما تنسخ[(٣٤)] حكمه لا نظمه، وهما في الحكم مثلان)** أي إن سلّم أن المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فإن الأحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة في إثبات الحكم مثلان وإن الكتاب راجح في النظم بأن نظمه معجز وتثبت بنظمه أحكام كالقراءة في الصلاة ونحوها، **(وليس ذلك من تلقاء نفسه لقوله تعالى:** ﴿إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ﴾ [النجم: الآية ٤]**)** أي ليس نسخ الكتاب بالسُّنَّة من تلقاء نفسه[(٣٥)]، وهذا جواب قوله: ﴿قُلۡ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلۡقَآيِٕ نَفۡسِيٓۖ﴾ [يونس: الآية ١٥]. **(وقوله عليه السلام: فاعرضوه على كتاب الله إذا أشكل[(٣٦)] تاريخه أو لم يكن في**

---

(٣٢) قوله: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ﴾ [الأحزاب: الآية ٥٢] **الآية**: أي سوى هؤلاء اللاتي أخبرتك من بعد ما اخترنّ الله ورسوله جلّ وعلا وصلّى الله تعالى عليه وسلّم.

(٣٣) قوله: فجاز له بيان مدة إلخ: فنسخ الكتاب بالسنَّة ليس بممتنع عقلاً، ولم يرد منه منع سمعاً فوجب القول بالجواز، ووجه عدم امتناعه عقلاً أنه إذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع أن يبيِّن رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم مدَّة بقاءه بوحي غير متلوٍ كما لا يمتنع أن يبيِّنها بوحي متلوٍّ.

(٣٤) قوله: تنسخ حكمه لا نظمه: فالكتابُ يزيد بنظمه لكونه معجزاً على السنَّة، فيصلح ناسخاً لها لكونه خيراً منها، كما يصلح ناسخاً للكتاب لكونه مِثْلاً له، والسنَّة مثل الكتاب في إثبات الحكم وإيجاب العلم، فيصحّ نسخه بها أيضاً.ك.

(٣٥) قوله: من تلقاء نفسه: بل بوحي مِنَ الله، إلّا أنه غير متلوٍّ، لا يقال: يحتمل أنه كان عن اجتهاد لجواز الاجتهاد له فيما لم يوح إليه، لأنَّا نقول: الإذن بالاجتهاد من الله تعالى أيضاً، وأنه في اجتهاده لا يقرّ على الزّلّة فكان اجتهاده مع التقرُّر بمنزلة الوحي أيضاً.

(٣٦) قوله: إذا أشكل تاريخه: فلِجهالة التاريخ بينهما لا يوقف على الناسخ والمنسوخ منهما، فإنه يعمل حينئذ بما في الكتاب، ولا يجوز ترك ما هو ثابت في كتاب الله تعالى نصّاً عند التعارض، ونحن هكذا نقول، وإنما الكلام فيما إذا عرف التاريخ بينهما.

الصحة بحيث ينسخ به الكتاب بدليل سياق الحديث) وهو قوله عليه السلام: يكثر لكم الأحاديث من بعدي. **(وما ذكر من الطعن فإنه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسُّنَّة وارد، فإن من هو مصدق يتيقن أن الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن في الكل، ولا اعتبار(٣٧) بالطعن الباطل. وفيما ذكرنا إعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنّته. ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة)** كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث، ونسخ الكتاب بالسُّنَّة ما روت عائشة رضي الله تعالى عنها ما قبض النبي عليه السلام حتى أباح الله له من النساء ما شاء. فيكون قوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ﴾ [الأحزاب: الآية ٥٢] منسوخاً بالسُّنَّة، ونسخ السُنَّة بالكتاب نسخ التوجه إلى بيت المقدس بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: الآية ١٤٤]. **(ونسخ السُنَّة بالسُّنَّة قوله عليه السلام: كنت(٣٨) نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها، الحديث)**.

(مسألة: يجوز أن يكون الناسخ أشق عندنا لأنّه في ابتداء الإسلام كل من عليه الصيام كان مخيرا بين الصيام والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح إلّا بالمثل أو الأخف لقوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ [البقرة: الآية ١٠٦] **الآية. قلنا: الأشق قد يكون خيرا لأن فيه فضل الثواب)**.

(مسألة لا ينسخ المتواتر بالآحاد، وينسخ بالمشهور لأنه من حيث إنه بيان(٣٩) يجوز بالآحاد ومن حيث إنه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما) أي بين المتواتر وخبر الآحاد، وهو المشهور.

---

(٣٧) قوله: ولا اعتبار بالطعن الباطل: قال صاحب الميزان ردّاً للطّاعنين: أنه صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم إذا أخبر أن هذا الحكم نسخ من غير أن يتلُوَ قرآناً أيُقبلُ خبره أم لا؟ فإن قال الخصم: لا يُقبل، فقد انسلخ عن الدين، وإن قال يُقبل فقد ترك مذهبه، إذ هو تفسير جواز نسخ الكتاب بالسنَّة.

(٣٨) قوله عليه السلام: كنت نهيتكم إلخ: رواه مسلم عن بريدة وابن ماجه عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنهما قال أبو عيسى الترمذي: حديث بريدة حديث صحيح والعمل على هذا عند أهل العلم لا يرون بزيارة القبور بأساً.

(٣٩) قوله: إنه بيان: أي بيان للمدة.

(وأما المنسوخ[٤٠] فهو إما الحكم والتلاوة معاً. قالوا[٤١]: وقد يرتفعان بموت العلماء أو بالإنساء كصحف إبراهيم عليه السلام، والإنساء كان[٤٢] للقرآن في زمن النبي عليه السلام. قال الله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأعلى: الآيتان ٦ - ٧].

فأما بعد وفاته فلا لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: الآية ٩]. وإما الحكم فقط، وإما التلاوة فقط. ومنعه البعض لأن النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما، ولنا قوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ﴾ [النساء: الآية ١٥] **نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظائره كثيرة)** كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما **(ونسخ قراءة ابن مسعود رضي الله عنه، وهو[٤٣] ثلاثة أيام متتابعات مع بقاء حكمه، ولأن حكمه)** أي حكم النص **(على قسمين، أحدهما يتعلق[٤٤] بمعناه، والآخر بنظمه كالإعجاز وجواز الصلاة وحرمته للجنب والحائض، فيجوز أن ينسخ أحدهما بدون الآخر. وإما وصف[٤٥] الحكم)** عطف على قوله: وإما الحكم فقط وإما التلاوة فقط.

---

(٤٠) **قوله: وأما المنسوخ إلخ**: المنسوخ اسم للحكم المرتفع، ونسخ الحكم الأول أنواع، نسخُ كل الحكم، ونسخ بعض الحكم، والزيادة على الحكم الأول والنقصان عنه، والمنسوخ أربعة: نسخ التلاوة والحكم جميعاً، ونسخ التلاوة دون الحكم، وعكسه، ونسخ وصفه.

(٤١) **قوله: قالوا وقد يرفعان إلخ**: بحث استطرادي يعني كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخاً فقد يرفعان بغير ذلك. ل.

(٤٢) **قوله: والإنساء كان للقرآن إلخ**: وذلك مثل ما روي أنّ سورة الأحزاب كانت تعدِلُ سورة البقرة.

(٤٣) **قوله: ثلاثة أيام متتابعات**: في كفارة اليمين.

(٤٤) **قوله: يتعلّق بمعناه**: وهو الحكم الشرعي.

(٤٥) **قوله: إما وصف الحكم**: بأن ينسخ عمومه وإطلاقه، ويبقى أصله، وذلك مثل الزيادة على النص كزيادة مسح الخفّين على غسل الرِّجلين الثابت بالكتاب، وآية الوضوء تقتضي عموم الغسل سواء كان متخفِّفاً أو لا، والحديث المشهور نسخ هذا الإطلاق فقال: إنما الغسل إذا لم يكن لابس الخفين.

(فقد اختلفوا أن الزيادة[٤٦] على النص نسخ أم لا، وذكروا أنها إما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلاً على ركعتين، أو شرط كالإيمان في[٤٧] الكفارة، أو ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال[٤٨]: في العلوفة زكاة، بعد قوله: في السائمة زكاة، وهي نسخ[٤٩] عندنا) أي الزيادة على النص نسخ عندنا **(ويجب استثناء الثالث إذ لا نقول بالمفهوم)** أي بمفهوم المخالفة. اعلم أن في المحصول وأصول ابن الحاجب ذكر أن الزيادة على النص إما بزيادة الجزء أو بزيادة الشرط أو بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من هذه الثلاثة وهو أن الزيادة نسخ عند أبي حنيفة رحمه الله. فأقول: يجب استثناء الثالث، فإن الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا تكون نسخاً عند أبي حنيفة رحمه الله بناء على أنه لا يقول بمفهوم المخالفة **(وعند الشافعي رحمه الله لا مطلقاً. وقيل: نسخ في الثالث[٥٠]، وقيل: نسخ إن غيرت[٥١] الأصل. حتى لو أتى به كما هو قبل الزيادة تجب الإعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف مثلاً. والتخيير في الثلاثة بعد ما كان في الاثنين كالشاهد واليمين)** كان في الكتاب التخيير بين الاثنين بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين فزاد الشافعي رحمه الله تعالى أمراً ثالثاً وهو الشاهد ويمين المدعي **(لكن الأخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير)**. اعلم أن

---

(٤٦) **قوله: الزيادة على النص إلخ**: الزيادة إن كانت عبادة مستقلّة كزيادة صلاة سادسة مثلاً، فلا نزاع بين الجمهور في أنها لا تكون نسخاً، وإنما النزاع في غير المستقل، ومثّلُوا له بزيادة جزء أو شرط أو زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة. ل.

(٤٧) **قوله: في الكفارة**: أي في كفارة اليمين.

(٤٨) **قوله: كما لو قال في العلوفة زكاة**: فهو يرفع ويخالف مقهوم قوله في السائمة زكاة، وهو عدم الزكاة في العلوفة، وهي ما يعلف نصفَ الحَول أو أكثر، فلا يجب الزكاة فيه، وإن كان يرعى أكثر الحول فسائمةٌ، يجب فيه الزكاة.

(٤٩) **قوله: وهي نسخ عندنا**: فيه ستة مذاهب كما سيجيء.

(٥٠) **قوله: نسخ في الثالث**: أي إن كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ وإلّا لا.

(٥١) **قوله: إن غيّرت الأصل**: أي إن غيّرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعاً فنسخ، وإلّا فلا، وإليه ذهب القاضي عبد الجبار. ل.

ابن الحاجب رحمه الله أورد هٰهنا ثلاثة أمثلة، فالأول: هو زيادة ركعة في الفجر مثلاً، وهذا المثال مستقيم لأنه على تقدير الزيادة إن أتى به كما هو قبل الزيادة تجب الإعادة. والمثالان الأخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير، فإنه فسر(٥٢) تغيير الأصل بأنه لو أتى به كما هو قبل الزيادة يجب الإعادة. وإنما قلنا: إنهما لا يستقيمان على هذا التفسير لأن في هاتين الصورتين إن أتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب(٥٣) الإعادة. **(وقيل: إن صار(٥٤) الكل شيئاً واحداً كان نسخاً كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف واختار البعض قول أبي الحسين)** وذكر في المحصول وأصول ابن الحاجب أن المختار قول أبي الحسين **(وهو أنه لا شك أن الزيادة تبدل شيئاً. فإن كان)** أي الشيء المبدل **(حكماً شرعياً يكون نسخاً، وإلا يجوز أن يكون عدماً أصلياً، فلا(٥٥). لنا أن زيادة الجزء إما بالتخيير في اثنين أو ثلاثة(٥٦) بعد ما كان الواجب واحداً أو أحد اثنين. فترفع حرمة الترك. وإما بإيجاب شيء زائد فترفع(٥٧) إجزاء الأصل كزيادة الشرط)** هذا دليل على أن الزيادة نسخ كما هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى وتقريره أن الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم

---

(٥٢) قوله: فإنه فسر: ينبغي أن يكون على لفظ المبني للمفعول، لأن ابن الحاجب لم يفسّر بهذا التفسير.

(٥٣) قوله: لا يجب الإعادة: أما الأول فلأن الأصل هو الثمانون لا يعاد، بل يزاد عليه عشرون، وأما الثاني لأنَّ المدَّعي إن أتى برجلين ثبت دعواه، وإن أتى برجل وامرأتين ثبت دعواه أيضاً فلا إعادة.

(٥٤) قوله: إن صار الكل شيئاً واحداً: باتِّحاد الزيادة مع المزيد عليه، بحيث يرتفع التعدُّد بينهما فنسخ وإلا فلا، وهو اختيار الغزالي رحمه الله.

(٥٥) قوله: فلا: لأن رفع العدم الأصلي لا يكون نسخاً.

(٥٦) قوله: إما بالتخيير في اثنين أو ثلاثة: كما يقال: «صُم أو أعتق»، ثم يقال: «صُم أو أعتق أو أطعم».

(٥٧) قوله: فترفع إجزاء الأصل: قيل معنى الإجزاء امتثال الأمر والخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء، وذلك ليس بحكم شرعي، ولو سُلِّم فالامتثال بفعل الأصل لم يرتفع، فالأولى أن يقال: إنه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلاً. ل.

زيادة الجزء وزيادة الشرط أما زيادة الجزء فإنما تكون بثلاثة أمور الأول بالتخيير في اثنين بعدما كان الواجب واحداً فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد. والثاني بالتخيير في الثلاثة بعد ما كان الواجب أحد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك أحد هذين الاثنين والثالث بإيجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع أجزاء الأصل، وأما زيادة الشرط فإنها ترفع أجزاء الأصل وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط (**والكل حكم شرعي مستفاد من النص وأيضاً**[٥٨] **المطلق يجري على إطلاقه كما ذكرنا**) أي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك أحد اثنين وأجزاء الأصل أحكام شرعية (**قالوا حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لأن حرمة الترك لهذا الواجب الواحد إنما كانت ثابتة إذا لم يكن شيء آخر خلفاً عنه، والأصل عدمه**) قد ذكرنا أن التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لأن حرمة الترك لهذا الواجب إنما كانت ثابتة إذا لم يكن شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد أما إذا كان شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه حراماً فعلم أن حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم أصلي فكل حقّ مبني على عدم أصلي لا يكون حكماً شرعياً فحرمة ترك ذلك الواجب لا تكون حكماً شرعياً فرفعها لا يكون نسخاً (**فلهذا يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخاً لقوله تعالى**: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ﴾ [البقرة: الآية ٢٨٢]) هذا تفريع على مذهب أبي الحسين[٥٩] فنصّ الكتاب أوجب غسل الرجلين على التعيين فيمكن أن يثبت التخيير بين غسل الرجلين ومسح الخف بخبر الواحد، وأيضا أوجب النص التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن أن يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وأيضاً النص أوجب رجلا وامرأتين عند عدم

---

(٥٨) **قوله: وأيضاً المطلق إلخ**: يعني أن الإطلاق معنى مقصود، وله حكم معلوم وهو الجواز، مما ينطلق عليه الاسم وحكمُ المقيّد بما اشتمل على القيد، ويستلزم عدم الجواز بدونه، فثبوت حكم أحدهما يوجب انتفاء حكم الآخر، فيكون نسخاً. ل.

(٥٩) **قوله: على مذهب أبي الحسين**: وهو أن الزيادة أن تُبدَّل حكماً شرعياً تكون نسخاً وإلّا فلا.

الرجلين فيمكن أن يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين اليمين والشاهد **(قلنا: حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به)** أي لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكماً شرعياً ولو كان الأمر كما توهم لم يكن شيء من الأحكام الواجبة حكماً شرعياً إذ يمكن أن يقال حرمة ترك الصلاة والصوم وغيرهما مبنية على عدم الخلف وأيضاً وجوبهما **(وأيضا التخيير ليس باستخلاف إذ في الأول الواجب**(٦٠) **أحدهما وفي الثاني الأصل، لكن الخلف كأنه هو فلا يكون)** أي الاستخلاف **(نسخاً وإن كان ففي المسح والنبيذ ثبت بخبر مشهور)** أي وإن كان الاستخلاف نسخاً ففي مسألة المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ ثبت بخبر مشهور، ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا. **(وقوله تعالى: ﴿فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾**(٦١) [البقرة: الآية ٢٨٢] **أي فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخاً)**.
ثم أورد الفروع على أن الزيادة نسخ عندنا وقال: **(فلا يزاد**(٦٢) **التغريب**

---

(٦٠) **قوله: الواجب أحدهما إلخ**: أي الواجب في التخيير أحد الأمرين أو الأمور لا على التعيين، وفي الاستخلاف واحد معين وهو الأصل الذي تعلق به الوجوب أولاً كالغسل مثلاً وكالوضوء إلَّا أن الخلف جعل كأنه عين ذلك الأصل حتى كأنه لم يرتفع، فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخاً بخلاف التخيير فإنه نسخ لحرمة ترك ذلك الأمر الواجب أولاً على التعيين. ل.

(٦١) **قوله: فرجل وامرأتان**: وهو خبر مبتدأ محذوف، أي فإن لم يكن رجلانِ فالواجب رجل وامرأتان، فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد والوجوب كما رواه ابن عباس وهو مذهب علي وأُبي بن كعب، رفعاً لذلك الوجوب ومخالفةً للكتاب، بمعنى أنه لو عمل بهذا الحديث لَزِمَ نسخُ الكتاب، لأن الله تعالى أمر بالاستشهاد لإحياء الحق، فلو جعل الشاهد واليمين حجة كان جارياً مجرى النسخ نظراً إلى أنه زيادة في التفسير، وجزم المصنف بأنه يكون ناسخاً نظراً إلى أنه زيادة على ما اقتصر عليه.

(٦٢) **قوله: فلا يُزاد التغريب على الجلد**: بقوله عليه السلام: «البِكرُ بالبِكرِ جلدُ مائةٍ وتغريب عام» والنيَّةُ بقوله عليه السلام: «إنما الأعمال بالنيّات»، والترتيب بقوله عليه السلام: «ابدؤوا بما بدأ الله به»، والولاء بقوله عليه السلام: «هذا وضوء لا يقبل الله

على الجلد، والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو) أي الوضوء **(على الطواف، والفاتحة وتعديل الأركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد)** يرجع إلى الكل **(والإيمان على الرقبة بالقياس)** أي لا يزاد قيد الإيمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل **(يرد هٰهنا أنكم زدتم الفاتحة والتعديل**(٦٣) **بخبر الواحد حتى وجبا وإنما لم تثبت الفرضية لأنها لا تثبت بخبر الواحد عندكم)** فإن الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن أن يزاد به وهو الوجوب ويمكن أن يجاب بأنا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لأنّا لم نقل بعدم إجزاء الأصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ حينئذ بل قلنا: بالوجوب فقط بمعنى أنه يأثم تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب أصلاً ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين في الوضوء لأن الوضوء ليس عبادة مقصودة بل هو شرط(٦٤) للصلاة، فلا يمكن أن يكون شيء من أجزائه واجباً لعينه بمعنى أنه يأثم تاركه بل لأجل الصلاة بمعنى أنه لا يجوز الصلاة(٦٥)

الصلاة إلَّا به»، والوضوء على الطواف بقوله عليه السلام: «لا صلاة إلَّا بطهور» والطواف صلاة، وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام: «لا صلاة إلَّا بفاتحة الكتاب»، وفرضية تعديل الأركان بقوله عليه السلام: «صلِّ فإنك لم تُصلِّ».

(٦٣) قوله: والتعديل: أي وجوب تعديل الأركان في الصلاة.

(٦٤) قوله: هو شرط للصلاة: يعني أن الكلام في كون الوضوء مفتاحاً للصلاة، وأما كونه قربة فيفتقر إلى النيَّة بلا خلاف، إذ بها تتميَّز العبادة عن العادة، فعلى هذا ينبغي أن يكون النيَّة والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القربة، بمعنى أنه لا يكون قربة بدونهما، كذا في «التلويح» وفي «حواشي جلبي»: قيل هذا صحيح في النيَّة دون الترتيب.

(٦٥) قوله: لا يجوز الصلاة إلَّا به: لقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون واجباً بمعنى أن يكون المصلِّي آثماً باعتبار ترك النية والترتيب في الوضوء مع صحة صلاته كما في ترك الفاتحة، وحينئذ لا يلزم النسخ، قال المُلا خسرو: فيه بحث لأن ما ذكره مما لا نظير له في الشرع، فإنّ المفهوم من وجوب شيء في شيء أن يكون تاركه فيه آثماً بالنظر إليه لا بالنظر إلى الغير، فقوله: كما في ترك الفاتحة قياس مع الفارق، وإن وجوبها إنما هو في الصلاة وتاركها فيها يأثم لا في غيرها.

إلّا به. فإن قلنا: بوجوب النية والترتيب فمعناه أنه لا تصح الصلاة إلّا بهما فيلزم من وجوبهما عدم إجزاء الصلاة التي هي[٦٦] الأصل. وهذا سر أن أبا حنيفة رحمه الله تعالى جعل في الصلاة واجبات ولم يجعل[٦٧] تلك في الوضوء، فللّه دره ما أدقّ نظره في أحكام الشريعة الغراء وهو الذي أصله[٦٨] ثابت وفرعه في السماء.

(فصل في بيان الضرورة[١] وهو أربعة أنواع، الأول: ما هو في حكم[٢] المنطوق مثل قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ﴾ [النساء: الآية ١١] **يدلّ على أن الباقي للأب، وكذا نصيب[٣] المضارب)** أي إذا بيّن تعيّن الباقي لرب المال قياساً[٤] واستحساناً.

(وكذا نصيب[٥] ربّ المال استحسانا للشركة في صدر الكلام) أي إذا بين

---

(٦٦) **قوله: هي الأصل**: الأنسب أن يفسّر الأصل بغسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس، وعدم إجزاءه كونه غير كاف في صحة الصلاة.

(٦٧) **قوله: ولم يجعل تلك في الوضوء**: أي واجبات يأثم تاركها في الوضوء.

(٦٨) **قوله: أصله ثابت**: أي قواعد فقهه وأصوله ثابتة محكمة ونتائج فكرِه عاليةٌ مشهودة، وفي هذا القول لطافة الإيهام، فإن أبا حنيفة هو ابن ثابت.

فصل في بيان الضرورة

(١) **قوله: بيان الضرورة**: أي البيان الذي يقع بسبب الضرورة، فكأنه أضاف الضرورة إلى سببه بما لم يُوضع له وهو السكوت.ك.

(٢) **قوله: في حكم المنطوق**: أي النطق يدلّ على حكم المسكوت، فكان بمنزلة المنطوق.

(٣) **قوله: نصيب المضارب**: يعني ما إذا بيَّن ربّ المال نصيب المضارب من الربح، ولم يبيِّن نصيب نفسه بأن قال: «خُذ هذا المال مضاربة على أن لك من الربح نصفه».

(٤) **قوله: قياساً واستحساناً**: أي جاز العقد قياساً واستحساناً، لأن المضارب هو الذي يستحق بالشرط، وإنما الحاجة إلى بيان نصيبه خاصة وقد حصل.

(٥) **قوله: نصيب ربّ المال**: أي لو بيَّن ربُّ المال نصيبَ نفسه من الربح ولم يبيِّنُ نصيب المضارب فقال: «خُذ هذا المال مضاربة على أن لي نصف الربح» ولم يسمِّ للمضارب شيئاً جاز العقد استحساناً.

تعين الباقي للمضارب استحسانا لا قياساً[٦] لأن المضارب إنما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فإنه يستحق بدونه لأن الربح نماء ملكه فيكون له، حتى إذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب أجر عمله هذا هو وجه القياس وأما وجه الاستحسان فمذكور[٧] في المتن.

(والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم[٨]، كسكوت صاحب الشرع عن تغيير أمر يعاينه يدلّ على حقيته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور)[٩]. روي أن عمر رضي الله تعالى عنه حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وكان شاور عليا رضي الله عنه واشتهر في الصحابة ولم يرده أحد، ولم يقض برد[١٠] قيمة المنافع، ولو كانت واجبة لما حلّ الإعراض عنه بعدما

---

(٦) **قوله: لا قياساً**: ففي القياس لا يجوز، لأنه لم يبيِّن ما هو المحتاج إليه وهو نصيب المضارب من الربح، وإنما ذكر ما لا يحتاج إليه وهو نصيب نفسه، لأنه لا يستحق بالشرط.

(٧) **قوله: فمذكور في المتن**: وهو قوله للشركة في صدر الكلام، حاصله: أن عقد المضاربة عقدُ شركةٍ في الربح، والأصل في المال المشترك أنه إذا بيَّن نصيب أحد الشريكين كان ذلك بياناً في حق الآخر أن له ما بقي كما في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ﴾ [النساء: الآية ١١] فها هنا لما دَفَعَ المال إليه مضاربة كان ذلك تنصيصاً على الشركة بينهما في الربح، فإذا قال: على أن لي نصف الربح، صار كأنه قال: ولك ما بقي، فصحّ العقد كما لو صرَّح بذلك، وهذا عمل بالمنصوص لا بالمفهوم، وهو المراد من قوله: هو في حكم المنطوق.ك.

(٨) **قوله: بدلالة حال المتكلم**: أي الذي من شأنه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة.

(٩) **قوله: المغرور**: وهو من يطأ امرأة معتمداً على مُلك يمين أو نكاح على ظن أنها حرَّة فتلد منه ثم تستحق وولده هذا حر بالقيمة.

(١٠) **قوله: ولم يقض برد قيمة المنافع**: فيكون سكوتهم دليلاً على أن المنافع لا تضمن بالإتلاف المجرد عن العقد وعن شبهة العقد بدلالة حالهم، لأن السكوت بعد وجوب البيان دليل النفي.

رفعت إليه القضية وطلب منه القضاء بما للمولى عليه **(وكذا سكوت البكر البالغة جعل بياناً لحالها التي توجب[١١] الحياء، وكذا النكول)** جعل بياناً أي جعل إقرار الحال في الناكل، وهو أنه امتنع عن أداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها، فيدل ذلك الامتناع على إقراره بالمدعى لأنه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه إلّا إذا كان محقا في الامتناع وذلك بأن تكون اليمين كاذبة إن حلف ولا تكون كاذبة إلّا أن يكون المدعي محقاً في دعواه.

(والثالث: ما جعل بياناً لضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون إذناً) دفعاً للغرور عن الناس **(وكذا سكوت الشفيع)** جعل تسليماً لأنه إن لم يجعل تسليماً فإن امتنع المشتري عن التصرُّف يكون ذلك ضررا له وإن لم يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري أيضاً.

(والرابع: ما ثبت لضرورة الكلام نحو: له عليّ مائة ودرهم، ومائة ودينار، ومائة وقفيز حنطة، يكون الآخر بياناً للأول وعند الشافعي رحمه الله تعالى المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة. لنا أن حذف المعطوف[١٢] عليه في العدد متعارف للخفة[١٣]، نحو: بعت بمائة وعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو[١٤] مقدر بخلاف[١٥] العبد والثوب، على أنهما لا يثبتان في الذمة) فقوله: فيحمل على ذلك أي حذف المعطوف عليه فالحاصل أنه إذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلاثة أثواب فإن الأخير بيان المائة بالاتفاق فإن كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز نجعله بياناً للمائة قياساً

---

(١١) **قوله: توجب الحياء**: وهي الإجازة المنبئة عن الرغبة في الرجال.

(١٢) **قوله: حذف المعطوف عليه إلخ**: أي حذف تفسير المعطوف عليه وتمييزه في العدد متعارف إذا كان في المعطوف دليل عليه بأن كان مفسراً بقول الرجل: «بعتُ هذا منك بمائة وعشرة دراهم» أي: بمائة دراهم وعشرة دراهم.

(١٣) **قوله: للخفة**: فالموجب للحذف كثرة الاستعمال التي هي من أسباب التخفيف.

(١٤) **قوله: فيما هو مقدّر**: أي فيما إذا كان المعطوف مقدراً بالعدد مثل مائة ودراهم أو بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهة العدد.

(١٥) **قوله: بخلاف العبد والثواب**: فإن عطفه ليس بمفسر لها.

على العدد والجامع كونهما مقدرين فإذا قال له علي مائة ودرهم قلنا: المائة من الدراهم قياساً على قوله علي مائة وثلاثة أثواب أما إذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله له علي مائة وثوب ومائة وعبد لا نجعله بياناً للمائة والله أعلم بالحقيقة والصواب.

(الركن الثالث: في الإجماع)(١)

(وهو اتفاق(٢) المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر(٣) على حكم شرعي) بعض العلماء قيدوا الإجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على أمر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره. واعلم أن الأحكام إما دينية وإما غير دينية كالحكم بأن السقمونيا مسهل. فإن وقع الاتفاق على مثل هذا أو لم يقع فهما سواء حتى إن أنكره أحد لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق أو لم يقع أما الأحكام الدينية فإما أن تكون شرعية أو غير شرعية. والمراد بالحكم الشرعي ما ذكرت في أول الكتاب أنه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فإدراكه إما بالحس أو بالعقل وكل واحد منهما يفيد اليقين فإن كان ذلك الأمر أمراً حسيّاً ماضيا فالإجماع عليه يكون إخبارا فلا يكون من قسم الإجماع المخصوص بأمة محمد ﷺ. ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الإخبارات وإن كان أمراً حسيّاً مستقبلاً كأمور الآخرة وأشراط الساعة مثلاً فمعرفته لا يمكن إلّا بالنقل عن مخبر صادق يوقف(٤) على المغيبات كالنبي عليه الصلاة والسلام مثلاً

الركن الثالث: في الإجماع

(١) **قوله: الإجماع**: هو في اللغة العزم، يقال: أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه، والاتفاق أيضاً، ومنه قولهم: أجمع القوم على كذا، أي اتفقوا عليه.

(٢) **قوله: اتفاق المجتهدين**: المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل. ل.

(٣) **قوله: في عصر**: حال من المجتهدين معناه زمان ما قلّ أو كثر.

(٤) **قوله: يوقف على المغيبات كالنبي عليه السلام**: فرسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم وسائر الأنبياء عليهم السلام مطّلعون على الغيب بإعلامه تعالى، كما قال الله تعالى: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ [الجن:

فإجماعهم على ذلك من حيث إنه إجماع على ذلك الأمر المستقبل لا يعتبر لأنهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث إنه منقول عمن يوقف على الغيب فرجع إلى الأمر الأول وهو أن يكون محسوسا ماضيا وإن كان أمراً يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الإجماع بخلاف الشرعيات فإن مستند الإجماع لا يكون قطعيا ثم الإجماع يفيدها قطعية. (**والبحث هنا في أمور**[٥]**، الأول: في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه أن يثبت ذلك إما بالتكلم منهم أو بعملهم به والرخصة أن يتكلم البعض أو يعمل به ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك إليهم ومضي مدة التأمل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لأن عمر رضي الله عنه شاور الصحابة رضي الله عنهم في مال فضل عنده، وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله فروى حديثاً في قسمة الفضل**) لما شاور عمر رضي الله تعالى عنه الصحابة في ذلك أشار بعض الصحابة بتأخير القسمة والإمساك إلى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله فقال أرى أن يقسم بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعمل عمر بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه وجوز علي رضي الله عنه السكوت مع أن الحق عنده خلافهم. (**وشاورهم في إسقاط الجنين فأشاروا بأن لا غرم، وعلي**

الآيتان ٢٦ - ٢٧]، وقال عزَّ مجده: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَجْتَبِي مِن رُّسُلِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٧٩]، فالأنبياء عليهم السلام يعلمون، بل يرون ويشاهدون جميع ما كان وما يكون من أول اليوم إلى اليوم الآخر، ورسول الله عليه الصلاة والسلام أعلمهم وقد علَّمه الله عزَّ وجلَّ ما لم يعلم، قال الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النِّساء: الآية ١١٣].

وروى عبد الله بن عمر عن النبي صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم قال: «إن الله قد رفع لي الدنيا فأنا أنظر إليها وإلى ما هو كائن فيها إلى يوم القيامة كأنما أنظر إلى كفّي هذه» رواه الطبراني في «معجمه الكبير،» ونعيم بن حماد في كتاب «الفتن»، فهو صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم عَلِمَ علوم الأوّلين والآخرين وعَلِمَ ما كان وما يكون، وعَلِمَ ما في السماوات والأرض، وتجلى له كل شيء وعرف.

والتفصيل في «المواهب» و«شرحها للزرقاني» و«عمدة القاري» و«إرشاد الساري» و«مرقاة المفاتيح» وغيرها.

(٥) **قوله: في أمور**: ركنه وأهليته وشرطه وحكمه وسببه، أعني السند والناقل.ل.

رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال: أرى عليك الغرة(٦). **فلم يكن سكوته تسليماً)**. روي أن عمر رضي الله عنه ضرب امرأة(٧) لجناية فأسقطت الجنين فشاور الصحابة رضي الله تعالى عنهم قالوا: لا غرم عليك فإنك مؤدب وما أردت إلّا الخير، وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال: أرى عليك الغرم. **(ولأنه**(٨) **قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس رضي الله تعالى عنه ما منعك أن تخبر عمر بقولك في العول**(٩)**، فقال: درته)**(١٠) وذكر الإمام سراج الدين في شرحه للفرائض: أن العول ثابت على قول عامة الصحابة رضي الله تعالى عنهم باطل عند ابن عباس رضي الله عنه، وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والأخوات لأب وأم أو لأب.

مثاله: تركت زوجاً وأماً وأختاً لأب وأم، فعند العامة المسألة من ستة وتعول إلى الثمانية وعند ابن عباس رضي الله عنه للزوج النصف ثلاثة وللأم الثلث اثنان وللأخت الباقي وهذه أول حادثة وقعت في نوبة عمر رضي الله تعالى عنه فأشار العباس رضي الله عنه إلى أن يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره أحد، وكان ابن عباس صبياً، فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته: إن الذي أحصى رمل عالج عددا لم يجعل في المال نصفين وثلثاً، فقيل: هلا قلت ذلك في عهد عمر رضي الله عنه، قال: كنت صبياً وكان عمر رضي الله عنه رجلاً مهيباً

---

(٦) **قوله: الغرة**: وهي نصف عشر الدية، أعني خمسمائة درهم لما روي عن النبي عليه السلام أنه قال: «في الجنين غُرَّةٌ عبدٌ أو أَمَةٌ قيمته خمسمائة»، ويروى: أو خمسمائة. «الهداية».

(٧) **قوله: ضرب امرأة إلخ**: وروي أن امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه أنها تجالس الرجال وتحادثهم فأشخص إليها ليمنعها من ذلك فأمصلت من هيبته أي: أزلقت الجنين وأسقطته. ل.

(٨) **قوله: ولأنه إلخ**: أي سكوت المجتهد قد يكون إلخ.

(٩) **قوله: في العول**: هو أن يزاد على المخرج من أجزائه إذا ضاق عن فرض. سراجي.

(١٠) **قوله: فقال درته**: والحق ما عليه عامة الصحابة وجمهور الفقهاء رضي الله تعالى عنهم.

فهبته. **(وقد يكون للتأمل وغيره)** أي يكون السكوت للتأمل وغيره من الأسباب المانعة[(١١)] للإظهار.

(ولنا: أن شرط التكلم من الكل متعسر غير معتاد والمعتاد أن يتولى الكبار الفتوى، ويسلم سائرهم ولما كان الحكم عنده مخالفاً فالسكوت حرام والصحابة لا يتهمون بذلك. وأما سكوت علي رضي الله عنه فيمكن حمله على أن ما أفتوا به من إمساك المال) أي مال فضل عنده **(وعدم الغرم عليه)** أي في مسألة الإسقاط **(كان حسناً، إلّا أن تعجيل أداء الصدقة[(١٢)] والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان أحسن وبعد التسليم)** أي بعد تسليم ما أفتوا به لم يكن حسناً وكان خطأ.

(فالسكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز وذلك إلى آخر المجلس تعظيما للفتيا وحديث الدرة غير صحيح لأن الخلاف والمناظرة بينهم في مسألة العول أشهر من أن تخفى على عمر رضي الله عنه. وكان[(١٣)] عمر رضي الله عنه ألين للحق، وإن صحّ فيحمل على أنه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه) فإن الواجب عليه أن يبين مذهبه وما هو حقّ عنده لئلّا يكون[(١٤)] شيطاناً أخرس بسكوته عن الحق. لكن المناظرة غير واجبة عليه. وكان ابن عباس إنما اعتذر عن الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه **(ولما شرطنا مضي مدة التأمل لم ترد الشبهة التي ذكرت)** وهي أن السكوت قد يكون للتأمل.

(مسألة: إذا اختلفت الصحابة رضي الله عنهم في قولين يكون إجماعاً على

---

(١١) **قوله: من الأسباب المانعة للإظهار**: كاعتقاد حقيّة كل مجتهد أو كون القائل أكبر سناً أو أعظم قدراً وأوفر علماً أو استقرار الخلاف.

(١٢) **قوله: إلّا أن تعجيل أداء الصدقة**: أي تعجيل قسمة الغنيمة، سمّاها صدقةً مجازاً من حيث أنها لا تجب بعوض مالي ويتولّى الإمام قسمتها كالصدقات.

(١٣) **قوله: وكان عمر ألين للحق**: حتى كان يقول: لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير لي ما لم أسمع.

(١٤) **قوله: لئلا يكون شيطاناً إلخ**: كما قال عليه الصلاة والسلام: «الساكت عن الحق شيطان أخرس»، هكذا أورده علي القاري.

نفي قول ثالث عندنا. وأما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا(١٥)، **وبعضهم خصوا**(١٦) **ذلك بالصحابة إذ لا يجوز أن يظن بهم الجهل أصلاً)** نظيره أنهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بأبعد الأجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالأشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به أحد. واختلفوا في الجد مع الإخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة(١٧) فحرمان الجد. قول ثالث لم يقل به أحد. واختلفوا في علة الربا فعندنا العلة هي القدر مع الجنس وعند الشافعي رحمه الله الطعم مع الجنس، وعند مالك رحمه الله الطعم والادخار مع الجنس. فالقول بأن العلة غير ذلك لم يقل به أحد. واختلفوا في الزوج مع الأبوين والزوجة مع الأبوين، فعند البعض(١٨) للأم ثلث الكل في المسألتين وعند البعض(١٩) ثلث الباقي بعد فرض أحد الزوجين في المسألتين فالقول بثلث الكل في إحداهما وثلث الباقي في الأخرى قول ثالث لم يقل به أحد. واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب(٢٠)،

---

(١٥) **قوله: فكذا عند بعض مشايخنا**: أي وكاختلاف الصحابة اختلاف العلماء في كل عصر على أقوال، فإنه يوجب ردَّ القول الحادث بعد استقرار الخلاف، وهو الحق، والحق أحقُ بالاتباع، لأن الدليل لا يفصّل بين اختلاف الصحابة واختلاف غيرهم، قال المُلّا أحمد جيون: «وعندي أن هذا الأصل هو المنشأ لانحصار المذاهب في الأربعة وبطلان الخامس المستحدث» لكنه أورد عليه وأجاب عنه في «التفسيرات الأحمدية» فطالعها إن شئت.

(١٦) **قوله: وبعضهم خصُّوا إلخ**: أي ردّ القول الحادث مختصّ بأقوال الصحابة، لكن هذا إنما يستقيم على قول من جعل إجماع الصحابة حجة دون إجماع مَن بعدهم وهذا قول فاسد.

(١٧) **قوله: المقاسمة**: هي أن يجعل الجد في القسمة كأحد الإخوة.

(١٨) **قوله: فعند البعض**: وهو قول ابن عباس رضي الله عنه.

(١٩) **قوله: وعند البعض**: وهو قول علي، وعمر وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم وبه أخذ جمهور الفقهاء، وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى.

(٢٠) **قوله: بالعيوب الخمسة**: وهي الجذام والبرص والجنون في أحد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة.

الخمسة فعند البعض لا فسخ[٢١] في شيء منها، وعند البعض حقّ الفسخ ثابت في

---

(٢١) **قوله: فعند البعض لا فسخ**: وهو عند أبي حنيفة وأبي يوسف رضي الله عنهما أنه لا فسخ بشيء من العيوب وهو المذهب. عليه عامة المتون والشروح والفتاوى، وهو المختار والمعتمد. قال العلَّامة الحصكفي في «الدر المختار»: «ولا يتخيّر أحدهما بعيث الآخر ولو فاحشاً كجنون وجذام وبرص ورتق وقرن، وخالف الأئمة الثلاثة في الخمسة لو بالزوج ولو قضى الرد صحّ». وعند محمد إن كان بالزوج جنون أو جذام أو برص فالمرأة بالخيار وإن كان بالمرأة لا. وقال الإمام أحمد رضا في المجلّد الخامس من الفتاوى الرضوية: إن كان الجنون حادثاً وما كان الزوج قبل النكاح مجنوناً والحالة حالة الضرورة وهي متحقِّقة حقّاً بلا مكرٍ وخداعٍ واتباعِ الهوى فالعمل على قول الإمام محمد ممكن فقد أجازوا عند تحقق الضرورة الصحيحة تقليد الغير بشرائط فهذا أولى بالجواز إذ ليس بحمد الله في المذهب قول خارج عن أقوال الإمام كما نص عليه العلماء الكرام. لكن ليس قول الإمام أن تفرّق الزوجة النكاح بنفسها وتتزوّج غيره لأن فيه خلافاً عظيماً شديداً قويّاً، بل أجلّ وأقوى، فلا يترجح هذا الجانب إلَّا بالقضاء كما في العِنَّة بل أولى كما لا يخفى. بل الحكم لها أن تُقدِّم الدعوى عند الحاكم الشرعي. وفي المضمرات وغيره إن الفرقة لم تقع إلَّا بتفريق القاضي في رواية عن أبي حنيفة رضي الله عنه وعندهما تقع باختيارهما وهو ظاهر الرواية. قهستاني. أقول: لكن باشتراط التفريق جزم في مختصر القدوري والهداية والوقاية والنقاية والإصلاح والكنز والخانية والخلاصة وخزانة المفتين والهندية وغيرها كلهم من دون إشعار بخلاف أصلاً.

ثم إن اختارت الفرقَة أمر القاضي الزوجَ أن يطلِّقها طلقةً بائنة فإن أبى فرّقَ بينهما، هكذا ذكره محمد في الأصل، وفي الهندية: إذا كان بالزوج جنون أو برص أو جذام فلا خيار لها، كذا في الكافي. قال محمد رحمه الله: إن كان الجنون حادثاً يؤجِّله سنة كالعِنَّة ثم يخيِّر المرأة بعد الحول إذا لم يبرأ وإن كان مطبقاً فهو كالجبّ وبه نأخذ، كذا في الحاوي القدسي.

والحاصل: أن التفرقة لم تقع إلَّا بتفريق القاضي، ثم اعلم أن أعلم علماء البلد في زماننا حاكمٌ شرعي نصّ عليه العلَّامة عبد الغني النابلسي رحمه الله في الحديقة النديّة: إذا خلا الزمانُ من سلطان ذي كفاية فالأمور موكّلة إلى العلماء ويلزم الأمة الرجوع إليهم ويصيرون وُلاةً فإذا عسُر جمعُهم على واحدٍ استقلّ كل قُطر باتِّباع علمائه فإن كثروا فالمتّبع أعلمُهم فإن استووا أُقرِعَ بينهم.

كل منها. فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به أحد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل. واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الأعضاء الأربعة واجب فقط فشمول العدم[٢٢] أو شمول الوجود[٢٣] قول ثالث لم يقل به أحد. وأيضاً الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لامس المرأة وعند الشافعي رحمه الله المسّ ناقض لا الخروج. فشمول الوجود أو شمول العدم ثالث لم يقل به أحد. وقال بعض المتأخرين: الحق هو التفصيل[٢٤]، وهو أن القول الثالث إن استلزم إبطال ما أجمعوا عليه[٢٥] لم يجز إحداثه، وإلا جاز[٢٦].

مثال الأول الصورتان الأوليان فإن الاكتفاء بالأشهر قبل الوضع منتف بالإجماع إما لأن الواجب أبعد الأجلين وإما لأن الواجب وضع الحمل فهذا يسمى إجماعاً مركبا فما به الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالأشهر مجمع عليه وفي الجد مع الإخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الأمثلة الأخيرة فإنه ليس في كل صورة إلّا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الإجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم أن كل مجتهد وافق صحابيا أو مجتهدا في مسألة يلزمه أن يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل إجماعاً. فإن عند ابن مسعود رحمه الله الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وأبو حنيفة رحمه الله وافقه في ذلك ولم يوافقه في أن المحروم يحجب حجب النقصان عنده ولم يقل أحد بأن المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف إجماعاً.

---

(٢٢) **قوله: فشمول العدم**: هو في حكم الغسل أن لا يجب غسل المخرج ولا غسل أعضاء الوضوء.

(٢٣) **قوله: شمول الوجود**: أن يجب غسل المخرج وغسل أعضاء الوضوء جميعاً.

(٢٤) **قوله: الحق هو التفصيل**: ذكر الآمدي في «الأحكام» أن المختار في هذه المسألة إنما هو التفصيل.

(٢٥) **قوله: إبطال ما أجمعوا عليه**: لما فيه من مخالفة الإجماع.

(٢٦) **قوله: وإلَّا جاز**: إذ ليس فيه خرق الإجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجهٍ وإن خالفه من وجه.

أما عند ابن مسعود(٢٧) رضي الله عنه فلثبوت الثاني. وأما عند غيره فلانتفاء الأول ومثل هذا كثير فإن المجتهدين رحمهم الله تعالى وافقوا بعض الصحابة في مسألة مع أنهم خالفوا ذلك البعض في مسألة أخرى.

أقول: التمسك بالإجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات وإبطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض المتأخرين ليس بحق، بل الحق في ذلك والله أعلم أنه إن كان الغرض إلزام الخصم يكون مقبولاً في هذا الغرض كما يقال في الوجوب(٢٨) في الحلي أن الوجوب في الضمار لا يخلو من أن يكون ثابتاً أو لا فإن كان ثابتاً في الضمار يكون ثابتاً في الحلي قياساً وإن لم يكن ثابتاً في الضمار(٢٩) يكون ثابتاً في الحلي إذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمار مع العدم في الحلي وهذا منتف إجماعاً فهذا لا يفيد حقية الوجوب في الحلي لكن يفيد نفي ما قاله الشافعي رحمه الله فإنه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعي رحمه الله.

أما إن لم يكن الغرض إلزام الخصم بل إظهار ما هو الحق فاعلم أن التفصيل الذي اختاره بعض المتأخرين وهو أن القول الثالث استلزم إبطال ما أجمعوا عليه لم يجز إحداثه كلام غير مفيد لأنه لا خفاء في أن القول الثالث إن استلزم إبطال ما أجمعوا عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي أن القول الثالث مستلزم لإبطال ما أجمعوا عليه في جميع الصور إما في مسألة واحدة كما في مسألة العدة وحرمان الجد وإما في مجموع المسألتين ففي مسألة الزوج أو الزوجة مع الأبوين أحد الشمولين ثابت وهو ثلث الكل في كليهما أو ثلث الباقي في كليهما فالقول بثلث الكل في أحدهما دون الآخر مخالف للإجماع وكذا في

---

(٢٧) **قوله: أما عند ابن مسعود**: رضي الله تعالى عنه داخل في حيز قوله: «لم يقل به أحد إلخ»، وقوله: فلثبوت الثاني، يعني انتفاء الحجب منتف، لأن الحجب ثابت، وأما عند غيره فلأن الجزء الأول أعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بأبعد الأجلين والمركب ينتفي بانتفاء أحد جزئيه.

(٢٨) **قوله: في الوجوب**: أي وجوب الزكاة.

(٢٩) **قوله: الضمار**: هو المال الغائب الذي لا يرجى فإن رجي فليس بضمار. وقيل: هو ما لا ينتفع به من الأموال.

الفسخ بالعيوب وفي مسألة الخارج من غير السبيلين إحدى الطهارتين واجبة إجماعاً فالقول بأن لا شيء منها واجب مبطل للإجماع، وكذا في الحلي والضمار وكذا القول بأن العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحجب المذكور مبطل للإجماع.

فالشأن في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الإجماع عن صورة لا يلزم فيها ذلك فلا بد من ضابط(٣٠) وهو أن القولين إن كانا يشتركان في أمر هو في الحقيقة واحد وهو من الأحكام الشرعية فحينئذ يكون القول الثالث مستلزما لإبطال الإجماع وإلا فلا، فعند ذلك نقول: إن المختلف فيه إما حكم متعلق بمحل واحد أو حكم متعلق بأكثر من محل واحد. أما الأول فكمسألة العدة والجد مع الإخوة فإن القولين يشتركان في أن العدة لا تنقضي بالأشهر وحدها وأن الجد لا يحرم وكل منهما أمر واحد وهو حكم شرعي.

وأما مسألة الربا(٣١) فعلته القدر مع الجنس أو الطعم مع الجنس لا يشتركان في أمر واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم أحد الأمرين أو أحد الأمور أمراً واحداً فذلك ليس بأمر هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري ولو كان أمراً واحداً فليس حكماً شرعياً بخلاف مسألة الخارج من غير السبيلين فإن الواجب أحد الغسلين: إما الوضوء أو غسل المخرج فهما يشتركان في أمر واحد وهو حكم شرعي وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالإجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي رحمه الله تعالى فالقول بأن لا شيء

---

(٣٠) **قوله: فلا بد من ضابط**: تقرير كلامه: أن القولين السابقين إن اشتركا في أمر واحد هو حكم شرعي فإحداث القول الثالث إبطال الإجماع، وإن لم يشتركا في ذلك بأن لا يكون المشترك فيه واحداً بالحقيقة أو كان واحداً لكن لا يكون حكماً شرعياً، فإحداث القول الثالث لا يكون إبطالاً للإجماع. ل.

(٣١) **قوله: أما مسألة الربا إلخ**: قال العلّامة سعد: «يمكن أن يقال: إن القولين اتّفقا على أن لا ربا في غير الجنس، وهذا حكم شرعي، فالقول بعدم دخول الجنس في العلية دفع لذلك»، وقال الملا خسرو: «تحقيقه أن معنى اتفاقهم على أنه لا ربا في غير الجنس اتفاقهم على حل الفضل وظاهر أنه حكم شرعي» فلا يرد ما يتوهم أن عدم الربا ليس بحكم شرعي، بل عدم أصلي.

من التطهير بواجب خلاف الإجماع، أما القول بأن كل واحد واجب لا يكون مخالفاً للإجماع. ولو قيل: الافتراق ثابت بالإجماع فشمول الوجود مخالف للإجماع فنقول الافتراق هنا ليس حكماً شرعياً أي لم يحكم الشرع بأن المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم أحدهما وجود الآخر بخلاف ما إذا كان الافتراق حكماً شرعياً كما إذا أخبرت امرأة أن زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت فجاء الزوج الأول فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج الأول وعند الشافعي رحمه الله من الأخير فثبوته من كليهما أو عدم الثبوت من أحدهما منتف إجماعاً ففي هذه الصورة الافتراق حكم شرعي. وأما الثاني: فإما أن يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة مع العدم في الأخرى وعند البعض عكس ذلك كمسألة الخروج والمس فالقول بأن كلا منهما ناقض أو ليس شيء منهما ناقضاً لا يكون خلاف الإجماع فإن القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول أبي حنيفة رحمه الله في مسألة المسّ، ولقول الشافعي رحمه الله في مسألة الخروج، وليس في شيء منهما مخالفة الإجماع. ولو جعل الحكمان حكماً واحداً[٣٢] كما يقال: الانتقاض في الخروج مع عدمه في المسّ قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعكسه قول الشافعي رحمه الله فهما لا يشتركان في أمر واحد ولو جعل أحد الافتراقين مشتركاً فقد مر أنه ليس حكماً شرعياً[٣٣]. ولو قيل يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلاة فإن من احتجم ومسّ المرأة لا تجوز صلاته بالإجماع، أما عندنا فللاحتجام وأما عنده فللمس. فالذي يخطر ببالي[٣٤] أن لا يقال إن هذه الصلاة باطلة إجماعاً لأن

---

(٣٢) قوله: ولو جعل الحكمان حكماً واحداً: يعني لو اعتبر تركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصيرا حكماً واحداً بأن يقال: الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمسّ حكم واحد لأبي حنيفة، والانتقاض بالمسّ مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي، فهذان لا يشتركان في أمر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته إبطالاً للإجماع. ل.

(٣٣) قوله: فقد مر: من أنه مع كونه واحداً اعتبارياً ليس بحكم شرعي.

(٣٤) قوله: يخطر ببالي: إنما قال هكذا لأن الظاهر أنه لا خلاف في بطلان الصلاة إنما الخلاف في جهة البطلان، فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما أصلاً وإنما التغاير في العلة.

الحكم عندنا أنها لا تجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي رحمه الله تعالى أنها لا تجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق لأحدهما بالآخر، فيمكن أن أبا حنيفة رحمه الله يكون مخطئاً في الخروج مصيباً في المسّ، والشافعي رحمه الله يكون مخطئاً في المسّ مصيباً في الخروج إذ ليس من ضرورة كونه مخطئاً في أحدهما أن يكون مخطئاً في الآخر، وإما أن يكون الثابت عند البعض الوجود في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين ويسمى هذا عدم القائل بالفصل.

وأما الإجماع(٣٥) المركب فأعم من هذا كمسألة الزوج مع الأبوين والزوجة مع الأبوين ومسألة الفسخ بالعيوب فإن الثابت شمول الوجود أو شمول العدم فيجب أن ينظر أن شمول الوجود وشمول العدم إن كانا مشتركين في حكم واحد شرعي فحينئذ يكون الافتراق إبطالا للإجماع نظيره أنه ليس للأب والجد إجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي رحمه الله لكل واحد منهما ولاية الإجبار فالقول بولاية الأب دون الجد خلاف الإجماع لأن شمول الوجود وشمول العدم يشتركان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة فإن الجد كالأب شرعاً عند عدم الأب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الأبوين والزوجة مع الأبوين فإن مساواة الزوج والزوجة في أن للأم ثلث الكل أو ثلث الباقي لم يعهد حكماً شرعياً فكذا في العيوب الخمسة المساواة بينهما لم تعهد حكماً شرعياً(٣٦).

وإما أن يكون الثابت عند البعض الوجود في أحدهما مع العدم في الأخرى وعند البعض الوجود في كليهما أو العدم في كليهما كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رحمه الله تعالى وجوازيهما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما أو جواز الفرض دون النفل خلاف

---

(٣٥) **قوله: أما الإجماع المركب فأعم إلخ**: أي مما يسمّى بعدم القائل بالفصل، لأنه يشمل ما إذا كان أحدهما قائلاً بالثبوت في إحدى الصورتين فقط، والآخر بالثبوت فيهما أو بالعدم فيهما. ل.

(٣٦) **قوله: لم تعهد حكماً شرعياً**: فعند محمد إن كان بالزوج جنون أو جذام أو برص فالمرأة بالخيار وإن كان بالمرأة لا، كما مر.

الإجماع. وكبيع الملاقيح[٣٧] والبيع بشرط، فإن الثاني يفيد الملك عند أبي حنيفة رحمه الله دون الأول وعند الشافعي رحمه الله تعالى كل واحد منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بإفادتهما الملك أو إفادة الملاقيح لا البيع بالشرط خلاف الإجماع وهذا غاية التحقيق في هذه المسألة.

(وأما الثاني ففي أهلية من ينعقد به الإجماع، وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة. فإن الفسق[٣٨] فيه يورث التهمة ويسقط العدالة، وصاحب البدعة يدعو الناس إليها، وليس[٣٩] هو من الأمة على الإطلاق وسقطت العدالة بالتعصب[٤٠] أو السفه وكذا المجون) اعلم أن البدعة لا تخلو من أحد الأمرين إما تعصب وإما سفه لأنه إن كان وافر العقل عالماً بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابره فهو المتعصب وإن لم يكن وافر العقل كان سفيها إذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التأمل. وأما المجون[٤١] فهو عدم المبالاة فالمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل **(وأما عامة الناس ففيما لا يحتاج إلى الرأي كنقل القرآن وأمهات الشرائع داخلون في الإجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم)** اعلم أن الإجماع على نوعين، أحدهما: إجماع يفيد قطعية الحكم أي سند الإجماع لا يكون موجباً للقطع بل الإجماع يفيد القطعية.

---

(٣٧) **قوله: كبيع الملاقيح**: لا يخفى أن هذه المسألة خارجة عن المبحث فإن بطلان بيع الملاقيح مسألة مجمع عليها والبيع بالشرط مسألة مختلف فيها، لا تعلق لأحدهما بالأخرى، والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين.

(٣٨) **قوله: الفسق يورث التهمة إلخ**: لأن الفاسق لما لم يتحرّز من إظهار فعل ما يعتقده باطلاً لا يتحرَّز عن إظهار قول يعتقده باطلاً أيضاً فهو ليس من أهل الإجماع ولا اعتبار لقوله، وافقَ أم خالفَ.

(٣٩) **قوله: وليس هو من الأمة**: لأنه وإن كان من أهل القبلة فهو من أمة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لأمة المتابعة المشهود لها بالعصمة. ل.

(٤٠) **قوله: بالتعصب**: هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل إلى جانب.

(٤١) **قوله: أما المجون فهو إلخ**: أي لم يبال بما قال وما صنع وما قيل له، لأن ترك المبالاة مسقط للعدالة.

والثاني: إجماع لا يفيد قطعية الحكم بأن يكون سند الإجماع موجباً للقطع ثم الإجماع يفيد زيادة توكيد فنقل القرآن وأمهات الشرائع من هذا القبيل، والإجماع الأول لا ينعقد ما بقي مخالف واحد وذلك المخالف أو مخالف آخر في عهد آخر لا يكفر بالمخالفة(٤٢). وأما الإجماع الثاني فليس كذلك فإن الحكم قطعي بدونه فليس المراد أنه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الإجماع حتى لا يكفر الجاحد بل لا يمكن لأحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف أحد يكفر. **(وبعض الناس خصوا الإجماع بالصحابة رضي الله عنه لأنهم هم الأصول(٤٣) في أمور الدين. والبعض بعترة الرسول(٤٤) عليه السلام لطهارتهم عن الرجس والبعض بأهل المدينة)** لقوله عليه والسلام: إن المدينة طيبة تنفي خبثها وإن الخطأ خبث **(إلا أن هذه الأمور زائدة على الأهلية وما يدلّ على كونه حجة لا يوجب الاختصاص(٤٥) بشيء من هذا. وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الأكثر كاف لقوله صلّى الله عليه وسلم: عليكم بالسواد الأعظم. وعندنا يشترط لأن الحجة إجماع الأمة، فما بقي أحد من أهله لا يكون إجماعاً وربما كان اختلاف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الأعظم عامة المسلمين**

---

(٤٢) قوله: لا يكفر بالمخالفة: يعني في صورة عدم تمام الإجماع بناء على بقاء مخالف واحد.

(٤٣) قوله: لأنهم هم الأصول إلخ: فإجماعهم حجة دون إجماع غيرهم، وهو قول داوود الظاهري وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين.

(٤٤) قوله: بعترة الرسول عليه السلام: أي نسله وأهل قرابته، لأنه عليه السلام قال: «إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلُّوا، كتاب الله وعترتي». وهذا قول الشيعة، والثالث قول مالك وأتباعه، والرابع قول محمد بن جرير الطبري، وأبي الحسن الخياط، وهو رواية عن الإمام أحمد، قال ابن الهمام والذي صححه شمس الأئمة السرخسي أن الواحد المخالف لو سوّغوا له الاجتهاد لا يثبت حكم الإجماع بخلافه، وإليه أشار أبو بكر الرازي، وإنما لا يعتد بخلاف أهل الأهواء.

(٤٥) قوله: لا يوجب الاختصاص إلخ: بل يكفي المجتهدون الصالحون فيه، وما ذكر من فضل الصحابة وأهل المدينة والعترة فهو دليل على فضلهم لا على أن إجماعهم حجة دون غيرهم.

ممن هو أمة مطلقة) والمراد بالأمة المطلقة أهل السُنَّة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام وأصحابه دون أهل البدع.

(وأما الثالث ففي شروطه: انقراض العصر[٤٦] **ليس شرطا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يشترط أن يموتوا على ذلك الإجماع لاحتمال رجوع بعضهم ولنا أنه تحقق الإجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا).**

(مسألة: شرط البعض كونه في مسألة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة رضي الله عنهم، فجعلوا الخلاف المتقدم مانعاً[٤٧] **من الإجماع المتأخر، لأن ذلك المخالف إنما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه ودليله باق ولأن في تصحيح هذا الإجماع تضليل بعض الصحابة. والمختار**[٤٨] **عدم اشتراطه لأن المعتبر اتفاق أهل العصر وقد وجد، ودليله كان دليلاً، لكنه لم يبق**[٤٩] **كما إذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر)** اعلم أن الضلال إما أن يكون بالنظر إلى الدليل أي لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه وإما أن يكون بالنظر إلى الحكم لا بالنظر إلى الدليل أن يكون الدليل مقرونا بشرائطه ومع ذلك لا يكون موصلاً إلى الحكم الذي هو حقّ عند الله فإن أراد بتضليل الصحابة المعنى الأول فلا نسلّم لزومه لأن الصحابة إذا اختلفوا وأقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه لا يكون واحد منهم ضالّاً ولا مخطئاً بالنظر إلى الدليل ثم إذا انعقد الإجماع بعدهم

---

(٤٦) **قوله: انقراض العصر إلخ**: عبارة عن موت جميع من هو من أهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها. ل.

(٤٧) **قوله: مانعاً من الإجماع المتأخر**: يعني إذا اختلف أهل عصر في مسألة ويعتقد كلٌ حقيّة ما ذهب إليه وماتوا عليه ثم يريد من بعدهم أن يجمعوا على قول واحد منها قيل لا يجوز ذلك الإجماع عند أبي حنيفة والصحيح أنه ينعقد عند الإمام إجماع متأخر. ن.

(٤٨) **قوله: والمختار عدم اشتراطه**: فينعقد الإجماع المتأخر ويرتفع الخلاف السابق. نظيره مسألة بيع أمهات الأولاد كان مختلفاً بين الصحابة، فأجمع التابعون على أنه لا يجوز فلو قَضَى به قاضٍ لا ينفذ عند محمد رحمه الله تعالى وروى الكرخي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لا ينقض.

(٤٩) **قوله: لكنه لم يبق**: أي لم يبق دليلاً يعتدّ به ويعمل.

على أحد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلاً لأنه حدث دليل أقوى وهو الإجماع لكن الإجماع لم يدلّ على أن الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلاً بالنظر إلى الدليل وإن أراد المعنى الثاني فلا نسلّم أن تضليل بعض الصحابة بالنظر إلى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر إلى الحكم ممتنع فإنه إذا وقع الاختلاف بينهم فإصابة الحق لا تعدوهم ومع ذلك لا شك أن أحدهم مخطئ نظراً إلى الحكم لأن الحق عند الله واحد عندنا. فالحاصل أنهم إن أرادوا بالتضليل التضليل بالنسبة إلى الدليل فالتضليل غير لازم لأن دليلهم كان دليلاً في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلاً(٥٠) في زمان حدوث الإجماع وإن أرادوا التضليل بالنسبة إلى الواقع فلا نسلّم امتناعه لأن المجتهد يخطئ ويصيب فإذا وقع الخلاف في مسألة فلا شك أن أحدهما بالنسبة إلى الواقع وإلى علم الله تعالى مخطئ وضالّ.

(وأما الرابع ففي حكمه وهو أن يثبت الحكم يقيناً(٥١) حتى يكفر(٥٢) جاحده

---

(٥٠) **قوله: لم يبقَ دليلاً في زمان إلخ**: وعبارة فخر الإسلام أنه نسخ واعترض عليه بأنه لا نسخ بعد انقطاع الوحي، وأجيب بجوازه فيما يثبت بالاجتهاد على معنى أنه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفّق الله المجتهدين الاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وإن لم يعرفوا مدة الحكم وتبدل المصلحة. ل.

(٥١) **قوله: هو أن يثبت الحكم يقيناً**: أي الأصل في الإجماع أن يكون موجباً للحكم قطعاً كالكتاب والسنة، اعلم أن الإجماع لا يكون حجةً فيما يتوقف صحة الإجماع عليه، كوجود الباري جلّ جلاله وصحة الرسالة لاستلزامه الدور، وأما ما لا يتوقف صحة الإجماع عليه، فإن كان أمراً دينياً يكون الإجماع حجة اتفاقاً. سواء أكان من الفروع الشرعية كوجوب الصلاة أو من الأحكام العقلية كروية الباري لا في جهة، وإن كان أمراً دنيوياً كتدبير الحروب والزراعة وغيرها فقد اختلفوا فيه، فعند البعض يكون الإجماع حجةً وعند بعض آخر لا، والراجح هو الثاني كما أشير إليه في «الكشف» و«التلويح».

(٥٢) **قوله: حتى يكفّر جاحده**: الحكم الشرعي المجمع عليه إن كان إجماعاً ظنيّاً لا يكفّر جاحده وإن كان قطعياً يكفر وقيل لا، والحق أن نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفّر جاحدُه اتفاقاً وإنما الخلاف في غيره. ل.

لقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: الآية ١١٥] **الآية. فإن قيل: الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا: بل بكل واحد وإلا لم يكن في ضمّه إلى المشاقة فائدة)** أول الآية: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: الآية ١١٥] أي نجعله والياً لما تولّى من الضلالة. ووجه الاستدلال أنه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل(٥٣) المؤمنين في الوعيد ولا شك أن مشاقة الرسول وحدها تستوجب الوعيد(٥٤). فلولا أن الاتّباع المذكور حرام لم يكن في ضمه إلى المشاقة فائدة، وكان الكلام حينئذ ركيكاً كما لو قال(٥٥): ومن يشاقق الرسول ويأكل الخبز وإذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراماً ولا شك أن اتباع(٥٦) سبيل من السبل واجب لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ﴾ [يوسف: الآية ١٠٨] الآية، فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن أن يكون عين ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام لأنه إذا كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه الصلاة والسلام ويكون المعطوف أي الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقة. ولا يمكن أيضاً أن يكون(٥٧) سبيل المؤمنين أحكاماً لا يدخل فيها ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام إذ لو كان كذلك لكان ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخلاً في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مركّباً مما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فإن شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الأمة حصل المطلوب

---

(٥٣) **قوله: غير سبيل**: السبيل هو ما يختار الإنسان لنفسه قولاً وعملاً.

(٥٤) **قوله: تستوجب الوعيد**: لقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الأنفال: الآية ١٣].

(٥٥) **قوله: كما لو قال إلخ**: أو يقال: من شرب الخمر وأكل الخبز استوجب الحدّ.

(٥٦) **قوله: إنّ اتّباع سبيل إلخ**: فيكون الإجماع حجة، لأنه سبيلهم.

(٥٧) **قوله: ولا يمكن أيضاً أن يكون إلخ**: هذا مما لا حاجة إليه في الاستدلال، إذ على تقدير كونه غير ما أتى به الرسول عليه السلام لا يدخل اتباع ما أتى به الرسول صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم في الوعيد. ل.

وإن لم يشترط فمع عدم الاتفاق إذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق أولى أن يكون واجب الاتباع.

فإن قيل: إن كان سبيل المؤمنين مركّباً مما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام ومن غيره فما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلاً في الوعيد قلنا: لا يكون غير سبيل المؤمنين لأن جزء الشيء(٥٨) لا يصدق عليه أنه غيره كما لا يصدق عليه أنه عينه لأن من له عشرة دراهم فقط يصدق أن يقول ليس لي غير عشرة دراهم مع أنه يملك أجزاء العشرة.

واعلم أن هذا الاستدلال على أن الإجماع حجة ليس بقوي لأنه يمكن أن يكون ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام عين سبيل المؤمنين مع أنه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لأن مفهوم مشاقة الرسول عليه الصلاة والسلام غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ [محمد: الآية ٣٣] مع أن إطاعة الرسول عين إطاعة الله تعالى في الوجود الخارجي لقوله تعالى: و﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ النساء: الآية ٨٠] لكنه غيره بحسب المفهوم.

(وقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران: الآية ١١٠] الآية، والخيرية توجب الحقيقة(٥٩) فيما اجتمعوا) لأنه لو لم يكن حقّاً كان ضلالا لقوله تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [يونس: الآية ٣٢] ولا شك أن الأمة الضالين لا يكونون خير الأمم على أنه قد وصفهم بقوله تعالى: ﴿تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: الآية ١١٠] فإذا اجتمعوا على الأمر بشيء يكون ذلك

---

(٥٨) قوله: لأن جزء الشيء لا يصدق عليه أنه غيره: وهو مما أجمع عليه أهل الحق قاطبة، وإن استصعبه أخلاف اتباع الأشعرية إلّا أن الحكم على الكل يكون حكماً على الجزء لو كان عينه.

(٥٩) قوله: والخيرية توجب الحقيقة إلخ: حاصله: أن الله تعالى أخبر عن خيريتهم بكلمة التفضيل، فإن كلمة «خير» هٰهنا بمعنى «التفضيل» فتدلّ على النهاية في «الخيرية» وذلك يوجب حقيّة ما اجتمعوا عليه، لأنه لو لم يكن حقاً لكانوا آمرين بالمنكر ناهين عن المعروف، ومن كان بهذه الصفة لا يكون خيراً مطلقاً فيلزم منه خلاف النص.

الشيء معروفاً، وإذا نهوا عن الشيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون إجماعهم حجة (**وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾** [البقرة: الآية ١٤٣][٦٠] **والوساطة العدالة. ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ﴾** [القلم: الآية ٢٨]، **وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الإفراط والتفريط)** فإن رؤوس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة فتوسطه أن تنتهي القوة العقلية إلى حد يمكن للعقل الوصول إليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب أن يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شأنه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش في مسألة القضاء والقدر والشرع بمجرد العقل في المبدأ والمعاد كما هو دأب الفلاسفة. والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والخمود والشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن وإنما يحمد فيها التوسط لأن النفس الحيوانية هي مركب للروح الإنسانية فلا بد من توسطها لئلّا تضعف عن السير ولا تجمح بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع أي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا فسر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ عن سواء السبيل (**وقوله عليه السلام: لا تجتمع أمتي**[٦١] **على الضلالة، وقوله عليه السلام: ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن)** هذه هي الأدلة المشهورة على أن الإجماع حجة فقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: الآية ١١٥] فقد عرفت ما عليه، وأما غيره من الآيات[٦٢] فدلالته على أن اتفاق مجتهدي عصر

---

(٦٠) **قوله: أمة وسطاً**: أثبت لمجموع الأمة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم ولا خفاء في أنها ليست ثابتة لكل واحد من الأمة فتعيّن المجموع. ل.

(٦١) **قوله عليه السلام: لا تجتمع، إلخ**: وجه الاستدلال أن عموم النص ينفي جميع وجوه الضلال، والخطأ ضلالة فلا يجوز الإجماع عليه، فيكون ما أجمعوا عليه حقاً لا يجوز مخالفته.

(٦٢) **قوله: وأما غيره من الآيات إلخ**: أما قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١١٠] الآية، فلأنَّ الظاهر أن الخطاب للصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين على ما يشعر به قوله: ﴿لَن يَضُرُّوكُمْ إِلَّآ أَذًى﴾ [آل عِمرَان:

واحد حجة قطعية ليست بقوية وما ذكر من أخبار الآحاد(٦٣) فبلوغ مجموعها إلى حد التواتر غير معلوم والإجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب أن تكون الدلائل الدالة على أنه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب. فأنا أذكر(٦٤) ما سنح لخاطري، فأقول: القضايا المتفق عليها نوعان، أحدهما: ما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب أن يكون يقينياً يضاهي المتواترات والمجربات لأن الناس إذا اتفقوا على قضية فإن لم تكن ثابتة عندهم، فتواطؤهم على الكذب مما يحيله العقل إذ لولا ذلك يلزم القدح في المتواترات وإن كانت ثابتة عندهم فحكم العقل بها إن لم يتوقف على السمع فإن كان حكماً واجباً على تقدير تصور الطرفين في نفس الأمر بداهة أو كسبا فهو المطلوب وإن كان واجباً في اعتقادهم إلّا أنه خطأ فوقوع الخطأ بحيث لم يتنبه عليه أحد من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والحكماء والعلماء وغيرهم في الأزمنة المتطاولة يوجب أن لا اعتماد على العقل أصلاً وأيضاً الحكم الضروري ليس معناه إلّا أنه ما يقع في العقول وإن لم يكن واجباً أصلاً بل وقع اتفاقاً والاتفاقي لا يكثر ولولا ذلك للزم القدح في المجربات وإن توقف على السمع فإن حكم العقل بوجوب قبوله بأن يحكم بامتناع الكذب من قائله فهو المطلوب وإن لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب باطل لما مر.

الآية ١١١]، وأما قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا﴾ [البقرة: الآية ١٤٣] الآية، فلأنَّ العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد إذ لا فسق فيه، بل هو مأجور. (تلويح): وفيه ما فيه لأن مراد المصنف أن الآيات إنما تدل على حجيّة اتفاق جميع الأمة إذ الخطاب له، لا أنها تدلّ على حجيَّة إجماع جميع الصحابة كما يفهم من كلام الشارح، فتأملّ، كذا في التوشيح.

(٦٣) **قوله: وما ذكر من أخبار الآحاد**: قد يستدلّ على حجية الإجماع بأن الأخبار في عصمة الأمة عن الخطأ مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبراً واحداً قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي رضي الله تعالى عنه، ووجود حاتم. فأجاب: بأن بلوغ مجموعها حد التواتر غيرُ معلوم.ل.

(٦٤) **قوله: فأنا أذكر إلخ**: قد ذكر المصنف مما سنح له على قطعية الإجماع ستة أوجه.

فإن قلت: لم لا يجوز أن واحداً من أهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما نشاهده من الرسوم والعادات؟

قلت: كلامنا فيما يعتقده الناس أنه حسن أو قبيح عند الله فلا يرد ذلك على أن الأنبياء وأهل الحق لم يخافوا أن يعنتهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقدوا ما نحن بصدده وأيضاً مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات الماضية ولم يقدح فيها.

والثاني ما اتفق(٦٥) عليه المجتهدون من أمة محمد ﷺ في عصر على أمر فهذا من خواص أمة محمد ﷺ، فإنه خاتم النبيين، فلا وحي بعده وقد قال الله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: الآية ٣].

ولا شكّ أن الأحكام التي تثبت بصريح الوحي بالنسبة إلى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة فلو لم يعلم أحكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت أحكامها مهملة لا يكون الدين كاملاً فلا بد من أن يكون للمجتهدين ولاية استنباط أحكامها من الوحي فإن استنبط المجتهدون في عصر حكماً واتفقوا عليه يجب على أهل ذلك العصر قبوله فاتفاقهم صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾ [آل عمران: الآية ١٠٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ

---

(٦٥) قوله: والثاني ما اتفق عليه المجتهدون إلخ: حاصله: أن الله تعالى حكم بإكمال دينِ الإسلام فيجب أن لا يكون شيء من أحكامه مهملاً، ولا شك أن كثيراً من الحوادث مما لم يتبيَّن بصريح الوحي فيجب أن يكون مندرجاً تحت الوحي بحيث لا يصل إليه كل واحد، وحينئذ إما أن لا يمكن للأمة استنباطه، وهو باطل إذ لا فائدة حينئذ في الإدراج، أو يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة، فتعين استنباطه للمجتهدين وحينئذ إما أن يستنبطه قطعاً ويقيناً كل مجتهد وهو باطل، لما بينهم من الاختلاف أو جميع المجتهدين إلى يوم القيامة وهو أيضاً باطل لعدم الفائدة. فتعيَّن استنباط جمع من جميع المجتهدين، ولا دلالة على تعيين عدد معيَّن من الأعصار فيجب أن يعتبر عصر واحد وحينئذ لا ترجيح للبعض على البعض، فيتعيّن اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد، فيكون اتفاقهم بياناً للحكم فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البينة.ل.

﴿ٱلْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: الآية ٤]، وأيضاً قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ(٦٦) مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾ [التوبة: الآية ١٢٢] الآية، يدلّ على وجوب اتباع كل قوم طائفته المتفقهة فإن اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وأمروا أقوامهم به يجب قبوله، فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا. وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: الآية ٥٩]، فأولو الأمر إن كانوا هم المجتهدين فإذا اتفقوا على أمر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب إطاعتهم وإن كانوا هم الحكام فإن لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من أهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: الآية ٤٣] فإذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول وإلا لم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الإطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا(٦٧) بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ﴾ [التوبة: الآية ١١٥] يدلّ على أنه لا يلقي في قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالاً لقوله تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [يونس: الآية ٣٢]، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس: الآيات ٧ - ١٠] يدلّ على أن النفس المزكاة يلهمها الله الخير والشر لا سيما عند الاجتماع والنفس المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل.

---

(٦٦) **قوله: وأيضاً قوله تعالى:** ﴿فَلَوْلَا﴾ [التوبة: الآية ١٢٢] **الآية**: لقائل أن يقول: هذا لا يفيد إلَّا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجةً على المجتهدين، وأيضاً وجوب العمل لا يستلزم القطع، وأجيب بأن التفرُّق والاختلاف مطلقاً سواء كان من حيث العمل أو من حيث العلم مراد من الآية الكريمة والاحتمال الناشئ عن غير دليل لا يقدح فالواجب عدم خلافهم علماً وعملاً.

(٦٧) **قوله: وأيضاً قوله تعالى:** ﴿وَمَا كَانَ﴾ [التوبة: الآية ١١٥] **الآية**: ولقائل أن يقول: المراد عدم الإضلال بالإلجاء والقسر إلى الكفر بعدما هداهم لظهور أن كثيراً ما يقع الخطأ لجماعات العلماء، ولا دليل على تعيين المجتهدين في عصر، وإنه إنما ينفي وقوع الإضلال من الله تعالى دون النفس أو الشيطان، وأجيب: بأن مطلق الهداية تنصرف إلى الكامل وإنما يحصل لجميع المجتهدين في عصر لا لمن سواهم وأن الله تعالى هو الهادي والمضلّ.

وأيضاً العلماء(٦٨) إذا قالوا أن الإجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على أن الحكم لا يكون قطعياً إلّا وأن يكون الدليل والإجماع الدّال عليه قطعياً، فإخبارهم الإجماع حجة قطعية إخبار بأن قد وصلوا إلى دليل دال على أنه حجة قطعية إذ لولا ذلك لا يكون كلامهم إلّا كاذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب. وذلك الدليل لا يكون قياساً لأنه لا يفيد القطعية عندهم ولا الإجماع للدور بقي الدليل الذي هو الوحي فصار كأن كل واحد قال أنه وصل إلي من الكتاب أو السُنَّة ما يدلّ على أنه حجة قطعية وإذا قالوا هذا القول كان الدليل على أنه حجة وحياً متواتراً على أن الإجماع الذي ندعي(٦٩) أنه حجة أخص الإجماعات فإن قوما قالوا إجماع أهل المدينة حجة وقوماً قالوا إجماع العترة حجة ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة وأهل المدينة فأدلتهم تدل على مطلوبنا والأحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عليه السلام: يد الله على الجماعة، وقوله عليه السلام: من خالف الجماعة قدر شبر فقد مات ميتة جاهلية، وقوله عليه السلام: عليكم بالسواد الأعظم، فالغرض من هذا أن الأدلة الدالّة على أنه حجة قد وصلت إلى العلماء بحيث توجب العلم اليقيني والله أعلم.

(ثم الإجماع على مراتب(٧٠): إجماع الصحابة، ثم إجماع من بعدهم فيما لم يُرو فيه خلاف الصحابة، ثم إجماعهم فيما روي فيه خلافهم فهذا إجماع مختلف فيه).

---

(٦٨) **قوله: وأيضاً العلماء إلخ**: استدلال جيد على قطعية الإجماع.

(٦٩) **قوله: الإجماع الذي ندعي إلخ**: جواب عمَّا يقال: إن العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب، لأن منهم من خالف وزعم أن الحجة إنما هو إجماع أهل المدينة أو إجماع العترة. وحاصل الجواب: أن ما ندَّعي كونه حجةً أخص الإجماعات لأنه إجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من أهل المدينة والعترة بخلاف إجماع أهل المدينة أو العترة فإنه لا يستلزم إجماع الكل. ل.

(٧٠) **قوله: ثم الإجماع على مراتب**: فالأولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده. والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده. والثالثة: لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف. ل.

(وفي مثل هذا الإجماع[٧١] يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والإجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم إجماع مختلف فيه أيضاً).

(وأما الخامس: ففي السند والناقل يجوز أن يكون سند الإجماع خبر الواحد أو القياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي قلنا: يكون الإجماع لغوا حينئذ وكونه حجة ليس من قبل دليل بل لعينه كرامة لهذه الأمة. وأما الناقل فكما ذكرنا في نقل السُنَّة)[٧٢].

الركن الرابع: في القياس[١]

(وهو تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلّة متّحدةٍ لا يدرك بمجرد اللغة) أي إثبات حكم مثل حكم الأصل في الفرع. والمراد **بالأصل** المقيس عليه[٢]، **وبالفرع** المقيس، فقد قيل عليه: إن التعدية توجب أن لا يبقى الحكم في الأصل

---

(٧١) **قوله: وفي مثل هذا الإجماع**: ذهب فخر الإسلام إلى أنه يجوز نسخ الإجماع بالإجماع وإذا كان قطعياً. والمختار عند الجمهور أن الإجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله، كما إذا أجمع القرن الثاني على حكم مروي مختلف فيه بين الصحابة رضي الله عنهم.

(٧٢) **قوله: وأما الناقل إلخ**: نقل الإجماع إلينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع، وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن، ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة. ل.

الركن الرابع: في القياس

(١) **قوله: في القياس**: وهو في اللغة التقدير، يقال: قستُ النعل بالنعل أي قدرتُها بها، والمساواة ليس معنى لغويّاً للقياس بل هو من توابع التقدير، وفي الشرع مساواة الفرع للأصل في علَّة حكمه.

(٢) **قوله: والمراد بالأصل المقيس عليه**: فإن قلت: تفسير الأصل بالمقيس عليه والفرع بالمقيس، يستلزم الدور لتوقّف معرفتهما على معرفة القياس. قلت: ليس هذا تفسيراً للأصل والفرع بل بياناً لما صدقا عليه، لا يقال: يخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم، لأن الأصل اسم شيء يبتني عليه غيره والفرع اسم شيء يبتني على غيره، لأنَّا نقول: لفظ ما عبارة عما هو أعمّ من الموجود والمعدوم.

وهذا باطل لأن التعدية في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي ذكرنا، وأيضاً لا تشعر بعدم بقائه في الأصل بل تشعر ببقائه في الأصل في وضعها اللغوي ألا يرى أن تعدية الفعل هي أن لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلّق بالمفعول أيضاً كما هو متعلق بالفاعل. فالمراد هنا أن لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الأصل بل يثبت في الفرع أيضاً ولا حاجة إلى أن يقال تعدية الحكم المتحد لأن التعدية لا تمكن إلّا وأن يكون الحكم متحدّاً من حيث النوع[٣]، وإنما الاختلاف يكون باعتبار المحل. **وقوله**: لا تدرك بمجرد اللغة، احتراز عن دلالة النص، وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس.

(وبعض أصحابنا[٤] جعلوا العلّة ركن القياس والتعدية حكمه، فالقياس تبيين أن العلّة في الأصل هذا ليثبت الحكم في الفرع) ذكر فخر الإسلام رحمه الله تعالى: أن العلّة ركن القياس والتعدية حكمه، **فالركن**: ما يتقوم به الشيء. **والحكم**: هو الأثر الثابت بالشيء. والمراد أن الشيء الذي يتقوم به ويتحقق به القياس هو العلّة، أي العلم بالعلة ثم التعدية هي أثر القياس فالقياس هو تبيين أن العلّة في الأصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع فإثبات الحكم في الفرع[٥] وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه. **وإنما قلنا**: ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي رحمه الله لا يكون هذا التعليل

---

(٣) **قوله: متحداً من حيث النوع**: فمعنى تعدية حكم الأصل إثبات حكم مثل حكم الأصل في الفرع.

(٤) **قوله: وبعض أصحابنا إلخ**: ذكر فخر الإسلام أن ركن القياس ما جعل علماً على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيراً له في حكم بوجوده فيه، ولا خفاء فيه فإن ركن الشيء في اللغة جانبه الأقوى، وفي اصطلاح الأصوليين هو الذي لا تتحصّل حقيقة الشيء بدونه وكلا المعنيين موجود في الجامع، لأن القياس لا يتحقق حقيقةً إلَّا به وهو جانبه الأقوى، وما عبارة عن الوصف والعلم بمعنى العلامة، كذا قال العلَّامة جلبي.

(٥) **قوله: فإثبات الحكم في الفرع وهو التعدية إلخ**: الأظهر تفسير التعدية بالإبانة والإظهار على ما ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله تعالى من أن القياس إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر.

قياساً، وهذا أحسن[٦] من جعل القياس تعدية وإثباتا للحكم في الفرع لأن إثبات الحكم في الفرع معلّل بالقياس. والعلّة لا بد أن تكون خارجة عن المعلول وعلة إثبات الحكم في الفرع ليست إلا الحكم بالمساواة بين الأصل والفرع في العلّة لتثبت المساواة بينهما في الحكم (**وهو يفيد غلبة الظن بأن الحكم هذا لا أنه مثبت له ابتداء**) أي القياس يفيد غلبة ظننا بأن حكم الله في صورة الفرع هذا فما ذكرنا من إثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لا أن القياس مثبت للحكم ابتداء لأن مثبت الحكم هو الله تعالى[٧] وهذا ما قالوا إن القياس مظهر للحكم لا مثبت.

(**وأصحاب الظواهر نفوه**[٨]**، فبعضهم على أن لا عبرة للعقل أصلاً وبعضهم على أن لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله تعالى:** ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: الآية ٨٩]) ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الأحكام مستفادة من الكتاب والقياس إنما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب، (**وقوله تعالى:** ﴿وَلَا رَطْبٍ[٩] وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: الآية ٩٥]**، إن كان المراد**

---

(٦) **قوله: وهذا أحسن إلخ**: هذا ظاهر على تفسيره التعدية بإثبات الحكم في الفرع إذ يصح أن يقال: دليل إثبات حرمة الربا في الذُرة هو القياس، ولا يصح أن يقال: هو إثبات حرمة الربا فيه. ل.

(٧) **قوله: لأن مُثبت الحكم هو الله تعالى**: غير وافٍ بالمقصود، لأنه ينبغي على هذا التقدير أن لا يجعل شيء من الأدلة مثبتاً للحكم بل يجعل مظهراً على ما ذهب إليه المحقّقون من أن مرجع الكل إلى الكلام النفسي، والأوجه ما سبق في صدر الكتاب حيث بيَّن أن الثلاثة أصول مطلقة ومثبتة للحكم بخلاف القياس فإنه مظهر وحكمه يثبت بالنص أو الإجماع الوارد في الأصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالأصل.

(٨) **قوله: نفوه**: أي القياس.

(٩) **قوله تعالى:** ﴿وَلَا رَطْبٍ﴾ [الأنعام: الآية ٥٩] **الآية**: ذكر الرطب واليابس للتعميم كما يقال: ما ترك فلانٌ من رطب ولا يابس إلَّا جَمَعَه، ففي هذه الآيات أنَّ بيان الأحكام كلها في الكتاب إما في نصه أو إشارته أو دلالته أو اقتضائه فإن لم يوجد في شيء هٰهنا فالإبقاء على الأصل الثابت من وجود أو عدم فإن ذلك في الكتاب، قال الله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ﴾ [الأنعَام: الآية ١٤٥] الآية، فيكون القياس مستغنياً عنه، فمن جعله حجة لم يجعل الكتاب كافياً في التبيان.

بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم حينئذ وإن كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تعالى: ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: الآية ٨٩]، **وقوله عليه السلام: أولاد السبايا**(١٠) **فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا وأضلوا)** لفظ الحديث هكذا: «لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى كثرت فيهم أولاد السبايا» فقاسوا إلخ.

(ولأن العمل بالأصل ممكن وقد دعينا إليه قال الله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ﴾ [الأنعام: الآية ١٤٥] **الآية)** أي دعينا إلى العمل بالأصل وهو الإباحة والبراءة الأصلية، وإنما دعينا إليه بقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ [الأنعام: الآية ١٤٥] الآية، وكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرماً، بل يكون باقياً على الإباحة الأصلية.

(ولأن الحكم حقّ الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز إثباته(١١) **بما فيه شبهة وهو تصرف)** الضمير يرجع إلى الإثبات المذكور أي إثبات الحكم **(في حقه تعالى، ولأنه طاعة الله تعالى)** أي الحكم الشرعي طاعة الله والمراد بالحكم هنا المحكوم به. **(ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات)** مثل أعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل في دركها **(بخلاف أمر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما، فإن العمل بالأصل لا يمكن**(١٢)**، وهي من حقوق العباد،**

---

(١٠) **قوله: أولاد السبايا**: السبايا جمع سبية بمعنى مسبية، وأراد بها الجواري أي اتخذوا الجواري سريات فولدن لهم أولاداً ليسوا بنجباء، إذ النجابة من قبيل الأمهات فصدّر منهم الله ما يُفضي إلى الضلال والإضلال وهو القياس. ك.

(١١) **قوله: فلم يجز إثباته بما فيه شبهة**: احتراز عن الإجماع إذ لا شبهة فيه. وأما خبر الواحد فإن أصله قول الرسول عليه السلام، وليس فيه شبهة، بل هو حجة موجبة للعمل وإنما الشبهة في طريق الانتقال إلينا.

(١٢) **قوله: فإن العمل بالأصل لا يمكن**: كحقوق العباد فإنها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الإثبات بقطعي، حاصله: أنَّا نمنع العمل بالرأي والقياس فيما يمكن فيه العمل بالأصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركاً بالحس ولا بالعقل إذ لو أدرك به صار قطعياً. ل.

وهي تدرك بالحس أو العقل[١٣]) فقوله: بخلاف أمر الحرب جواب عن سؤال مقدر هو أن هذه الأشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأي اتفاقاً فصح ثبوت بعض الأحكام بالقياس فأجاب بالفرق المذكور، (**وكذا أمر القبلة**) أي يدرك بالحس أو العقل أمّا بالسفر أو بمحاذاة الكواكب ونحوهما، (**والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية**).

اعلم أن النص المتمسك به للقائسين هو قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: الآية ٢]، والمراد بالاعتبار «الاتعاظ»، يدلّ عليه سياق الآية، (**وقوله تعالى**: ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾ [آل عمران: الآية ١٥٩] **محمول على الحرب**) أي: إن تمسك بها أحد على صحة العمل بالرأي في الأحكام الشرعية، نقول: إنه محمول على أمر الحرب.

(**ولنا قوله تعالى**: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: الآية ٢])، والاعتبار رد الشيء إلى نظيره، والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب، (**واللفظ عام يشمل الاتعاظ، وكل ما هو رد الشيء إلى نظيره**) أي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب يدلّ على التجاوز والتعدي، (**فيدلّ على الاتعاظ عبارةً وعلى القياس إشارةً**) لأن الاتعاظ يكون ثابتاً بطريق المنطوق مع أن سياق الكلام له، والقياس يكون ثابتاً بطريق المنطوق من غير أن يكون سياق الكلام له، (**سلّمنا أن الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالةً**) أي ما ذكرنا أنه يدلّ على القياس إشارة كان على تقدير أن المراد بالاعتبار[١٤] ردُّ الشيء إلى نظيره، فالآن نسلّم أنّ المراد بالاعتبار الاتعاظ، ومع ذلك يدلّ على القياس بطريق دلالة النص التي تسمى فحوى الخطاب.

---

(١٣) **قوله: هي تدرك بالحس والعقل**: بيانه أن قيمة المُتلَف يُعرف بالنظر إلى مثله في الصفات، وكذا مهر المرأة يُعرف بالنظر إلى الأوصاف التي يمكن اعتبارها، والمقصود من الحروب صيانة النفس وقهر الخصم وأصل ذلك المحسوس.

(١٤) **قوله: المراد بالاعتبار إلخ**: ولا يخفى عليك أن حقيقة الاعتبار هي المجاوزة والانتقال إلى الغير لا الاتِّعاظ، فإنه يقال: اعتبر فلانٌ فاتّعظ، فيجعل الاتِّعاظ معلول الاعتبار.

(وطريقها) أي طريق دلالة النص في هذه الصورة **(أن في النص ذكر الله هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم أمرنا بالاعتبار لنكفّ عن مثل ذلك السبب لئلّا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء. فالحاصل: أن العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا في الأحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياساً حتى لا يكون إثبات القياس بالقياس)** قال الله تعالى في سورة الحشر: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَخۡرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمۡ لِأَوَّلِ ٱلۡحَشۡرِۚ مَا ظَنَنتُمۡ أَن يَخۡرُجُواْۖ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمۡ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنۡ حَيۡثُ لَمۡ يَحۡتَسِبُواْۖ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعۡبَۚ يُخۡرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيۡدِيهِمۡ وَأَيۡدِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [٢]، فعلى تقدير أن يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لأنكم إن أتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء، فلما أدخل فاء التعليل(١٥) على قوله ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ جعل القصة المذكورة علة لوجوب الاتعاظ، وإنما تكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي أن كل من علم بوجود السبب يجب الحكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لأن التعليل إنما يكون صادقا إذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون حينئذ هذا الحكم الجزئي صادقا فإذا ثبتت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الأحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نصا لا قياساً فلا يلزم الدور وهو إثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقاً. وإنما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلّة استنباطاً واجتهاداً.

(ونظيره) أي نظير القياس وإنما أورد هذا النظير هنا لأنه لما ذكر أن القياس في الأحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار في الأمور التي يتعظ بها أراد أن يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلّة **(قوله عليه السلام: الحنطة**

---

(١٥) قوله: فلمَّا أدخل فاء التعليل إلخ: وفيه نظر؛ لأن الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العليّة التامة حتى يلزم أن يكون علَّة وجوب الاتِّعاظ هذه القضية السابقة، غاية ما في الباب أن يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على أن كل مَنْ عَلِمَ وجودَ السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب. ل.

بالحنطة، بالنصب)، أي بيعوا الحنطة، ولمّا كان الأمر للإيجاب(١٦)، والبيع مباح يصرف إلى قوله: **(مثلاً بمثل)** أي يصرف الإيجاب إلى قوله: مثلاً بمثل، كما في قوله تعالى: ﴿فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: الآية ٢٨٣] يصرف الإيجاب إلى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن، **(فتكون هذه الحالة شرطاً(١٧)، والمراد بالمثل القدر(١٨)، لأنه روي أيضاً كيلاً بكيل، ثم قال عليه السلام: والفضل ربا)** أي الفضل على القدر لأنّه فضل خال عن عوض **(فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها، والداعي إلى هذا الحكم القدر والجنس)**، إذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى(١٩). **(فإذا وجدنا هذه العلّة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة، وأيضاً حديث معاذ)**(٢٠) عطف على قوله:

---

(١٦) **قوله: ولمَّا كان الأمر للإيجاب إلخ**: الظاهر أن الأمر للإباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على أنه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفاءها لكنه لمَّا لم يقل بمفهوم الصفة، ولم يمكنه أن يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفياً بحكم الأصل إذ الأصل هو الجواز، لزمه المصير إلى أن الأمر للإيجاب باعتبار الوصف بمعنى أن بيع الحنطة مباح إلَّا أن رعاية المماثلة فيه واجبة كما أن أخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب. ذكره التفتازاني، وقيل عليه: هذا زعم فاسد، لأن الأمر أصله الإيجاب، ولا يصار إلى غيره إلَّا عند تعذُّره، وحيث صحَّ صحّ هٰهنا جعله للإيجاب لصرفه إلى القيد. توشيح.

(١٧) **قوله: فيكون هذه الحالة شرطاً**: فإن الأحوال شروط لأنها صفات، والصفات مقيّدة كالشروط، ألا يرى أنه لو قال: أنتِ طالق راكبةً، كان بمنزلة قوله: إن ركبتِ فأنتِ طالق.

(١٨) **قوله: والمراد بالمثل القدر**: أي القدر الشرعي وهو القدر بالكيل في المكيلات والوزن في الموزونات دون غيره.

(١٩) **قوله: صورة ومعنى**: أي بالقدر تحصل المماثلة صورةً وبالجنس تحصل المماثلة معنى، لأن الجنس عبارة عن مشاكلة المعاني.

(٢٠) **قوله: وأيضاً حديث معاذ**: فإنه مشهور يثبت به الأصول كذا في التلويح، وفي الكشف: هذا نص صحيح ليس بمرسل ولا غريب فإن أئمة الحديث أسندوه في كتبهم وتلقُّوه بالقبول، فيصحّ الاحتجاج به، قال الغزالي رحمه الله: هذا حديث تلقّته الأمّة بالقبول.

﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ وحديثه[٢١] أن النبي عليه الصلاة والسلام لما بعث معاذا إلى اليمن قال له: بما تقضي، قال: أقضي بما في كتاب الله تعالى، قال: فإن لم تجد في كتاب الله تعالى، قال: أقضي بما قضى به رسول الله عليه السلام، قال: فإن لم تجد ما قضى به رسول الله عليه السلام، قال أجتهد برأيي، فقال عليه السلام: الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله عليه السلام.

(وقد روينا[٢٢] **ما هو قياس عنه عليه السلام)** في آخر ركن السُنَّة وهو قوله عليه السلام: أرأيت لو كان على أبيك دينٌ، الحديث. وحديث قبلة الصائم **(وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه)**[٢٣] أي في القياس **(أشهر من أن يخفى)**.

ثم شرع في جواب الدلائل المذكورة على نفي القياس، فقال: **(ويكون الكتاب تبيانا بمعناه، لأن التبيان يتعلّق........................**

---

(٢١) قوله: وحديثه إلخ: لم يذكر في حديث معاذ رضي الله تعالى عنه التمسُّك بالإجماع مع أن الإجماع في كونه حجّة فوق القياس، لأن الإجماع لم يكن حجّة في وقت حياة النبي صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم إذ لا إجماع حينئذ.

(٢٢) قوله: وقد روينا إلخ: أي في آخر باب السنَّة أحاديث تدلّ على أنه عليه السلام أجاز قياس غيره، وهي وإن كانت أخبار آحاد إلَّا أن جملة الأمر بلغت حدّ التواتر وهي أنه عليه السلام كان يعمل بالقياس فيكون حجة، أما حديث الخثعمية حين سألت النبي صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم عن الحج عن أبيها الشيخ الكبير لا يستطيع أن يثبت على الراحلة: أفأحجّ عنه؟ قال: أرأيتِ لو كان على أبيكِ دين فقضيته أما كان يُقبل منكِ، فقالت الخثعمية: بلى، فقال صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم: فدين الله أحق. وأما حديث قبلة الصائم فقوله عليه السلام لأم سلمة رضي الله تعالى عنها وقد سألت عن قبلة الصائم: هلا أخبرتيها أني أُقبِّل وأنا صائم.

(٢٣) قوله: وعمل الصحابة ومناظرتهم: إشارة إلى دليل على حجّية القياس بوجهين: أحدهما: أنه قد ثبت بالتواتر أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم عملوا بالقياس عند عدم النص وشاع وذاع ذلك فيما بينهم من غير ردٍّ وإنكار، وثانيهما: أن عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرّر وشاع من غير نكير كمسألة الجدّ والإخوة ومسألة العول وميراث ذوي الأرحام وغيرها، وهذا وفاق وإجماع على حجيَّة القياس.

بالمعنى[٢٤]**، والبيان باللفظ)**، ولما كان الثابت بالقياس ثابتاً بمعنى النص يكون النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان، **(وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ﴾** [الأنعام: الآية ٥٩] **الآية، فكل شيء يكون في كتاب الله بعضه لفظاً وبعضه معنًى)**. فالحكم في المقيس عليه يكون موجوداً في الكتاب لفظاً والحكم في المقيس يكون موجوداً فيه معنى، **(وفي ذلك تعظيم شأن الكتاب والعمل به لفظا ومعنى)** أي في العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس، وأما منكرو القياس فإنهم عملوا بنظم الكتاب فقط وأعرضوا عن اعتبار فحواه وإخراج الدرر المكنونة من بحار معناه وجهلوا أن للقرآن ظهراً وبطناً[٢٥]، وأن لكل حد مطلعاً وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفين دقائق التأويل لكشف قناع الأستار عن جمال معاني التنزيل **(وإنكاره عليه الصلاة والسلام لقياس بني إسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا يقدح في قياسنا والعمل بالأصل)** أي بالاستصحاب **(عمل بلا دليل)**، لأن وجود الشيء أو عدمه في زمان لا يدلّ على بقائه، فإن الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود **(وقل لا أجد ليس أمراً به)** أي بالعمل بالأصل، **(بل العمل بالنص)** أي بل هو أمر بالعمل بالنص **(وهو: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾** [البقرة: الآية ٢٩]**)**، فكل ما لم يوجد حرمته فيما أوحي إلى النبي عليه الصلاة والسلام يكون حلالاً بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم﴾ ونحن نقول أيضاً بأنه لا يجوز لنا أن نحرم شيئاً مما في الأرض بطريق القياس، فإنه قياس في مقابلة النص، **(والظن كاف للعمل)**

---

(٢٤) **قوله: لأن التباين يتعلق بالمعنى إلخ**: لأنه بواسطة اشتماله على زيادة الحروف بمعنى البيان البليغ، والبيان المتعلق بمعنى النص أي العلّة المستنبطة منه المتعلّقة بالحكم بليغ. ش.

(٢٥) **قوله: وجهلوا أن للقرآن ظهراً وبطناً**: في الظهر والبطن وفي الحد والمطلع أقوال، والمختار أن الظهر هو المفهوم من ظاهر اللفظ، أعني ما لا يحتاج فيه إلى القرينة كالحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف، والبطن هو المحتاج إليها بتأويل صرفه عن الظاهر، والحد منتهى ذلك الحد بالنظر العقلي والقانون اللغوي، والمطلع ما يطلّع عليه من رواء الحد بالكشف بمرتبة أو بمراتب فقد جاء في الحديث النبوي صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم: «أن للقرآن ظهراً وبطناً إلى سبعة أبطن».

جواب عن قوله: فلم يجز إثباته بما فيه شبهة (**وهو تصرّف في حقه تعالى بإذنه ولا يعمل به**) أي بالقياس (**فيما لا يدرك بالعقل**) وهو جواب عن قوله: ولا مدخل للعقل في دركها.

فصل في شرطه أي: شرط القياس. اعلم أن للقياس أربعة شرائط، **أولها**: (**أن لا يكون حكم الأصل**)[٢٦] أي المقيس عليه (**مخصوصاً به**) أي بالأصل (**بنص آخر**[٢٧] **كشهادة خزيمة**[٢٨] **والأحكام المخصوصة بالنبي عليه السلام**).

(**وأن لا يكون**) أي حكم الأصل (**معدولاً عن القياس**) هذا هو الشرط الثاني (**وهو إما بأن لا يدركه العقل كأعداد الركعات أو يكون مستثنى عن سننه كأكل الناسي**[٢٩]، **فإنه ينافي ركن الصوم**) أي العدول عن القياس بأحد الأمرين إما بأن لا يدرك العقل حكم الأصل أي لا يدرك علّته وحكمته كأعداد الركعات، أو يكون حكم الأصل مستثنى عن سنن القياس أي على طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كأكل الناسي، فإنه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف[٣٠] وإذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه (**فلا يصح قياس الأكل**[٣١] **خطأ على الأكل ناسيا وكتقوم المنافع**.................

---

(٢٦) **قوله: لا يكون حكم الأصل**: أي محل الحكم المنصوص عليه.

(٢٧) **قوله: بنص آخر**: أي بسبب نص آخر دلّ على اختصاصه بالحكم.

(٢٨) **قوله: كشهادة خزيمة**: فخزيمة تفرّد بقبول الشهادة وحده من قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٨٢] الآية، لأنه لـمّا أوجب العدد على الكل لزم أن لا يقبل شهادة الفرد أصلاً، لكنه مخصوص لقوله عليه السلام: من شهد له خُزيمة فهو حسبُه، وذلك أنه شهد للنبي عليه السلام في أنه عليه السلام أو في الأعرابي ثمن ناقته أو إنه باع ناقته، على اختلاف الروايتين، وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة فلا ينبغي أن يقاس عليه غيره.

(٢٩) **قوله: كأكل الناسي**: فثبت بقاء صومه بقوله عليه السلام: تمّ صومك.

(٣٠) **قوله: تحقق الفطر من كل ما دخل إلخ**: أي من المنافذ لا من المسام كما قال العلّامة الشامي: والمفطر إنما هو الداخل من المنافذ بالاتفاق، وفي الفتاوى الهندية: وما يدخل من مسام البدن من الدهن لا يفطر.

(٣١) **قوله: فلا يصح قياس الأكل إلخ**: فإن قيل فكيف صحّ قياس الوقاع ناسياً

في الإجارة)[٣٢]، فإنه مستثنى عن سنن القياس **(لأنه)** أي التقوُّم **(يعتمد الإحراز والإحراز يعتمد البقاء ولا بقاء للأعراض، وإن منع استحالة بقاء الأعراض. فمثل هذه الأعراض)** أي المنافع **(لا شك في استحالة بقائها فالقياس يقتضي عدم تقوم كل ما لا يبقى)** فإذا كان تقوّمها مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع في الغصب[٣٣] على تقوّمها في الإجارة.

(وأن يكون المعدّى حكماً شرعياً) هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة، وهي هذه **(ثابتاً بأحد الأصول الثلاثة)**[٣٤] أي الكتاب والسنة والإجماع **(من غير تغيير إلى فرع)**[٣٥] متعلق بالمعدى **(وهو نظيره)** أي الفرع يكون نظيرا للأصل في الحكم **(ولا نص فيه)** أي في الفرع. والمراد نص دال على الحكم المعدى أو عدمه لا مطلق النص **(فلا تثبت اللغة بالقياس)**[٣٦] هذا تفريع

على الأكل في عدم فساد الصوم، قلنا: لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بأن بقاء صوم الناسي في الأكل إنما كان باعتبار أنه غير جان لا باعتبار خصوصية الأكل. ل.

(٣٢) قوله: كتقوم المنافع في الإجارة: جعله من أمثلة العدول عن سنن القياس لأن القياس عدم تقوم المعدوم لكنه ثبت في الإجارة بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [النِّساء: الآية ٢٥]، وقوله عليه السلام: «أعطوا الأجير حقّه قبل أن يجفّ عرقه».

(٣٣) قوله: لا يقاس تقوم المنافع في الغصب إلخ: فلا يضمن منافع ما غصبه رجل بالإتلاف وصورتها رجل غصب فرساً لأحد وركبه عدة منازل فقال علماؤنا: أنه لا تضمن هذه المنافع بشيء قياساً على تقوّمها في الإجارة.

(٣٤) قوله: ثابتاً بأحد الأصول الثلاثة: إشارة إلى أن حكم الأصل لا يجوز أن يكون ثابتاً بالقياس.

(٣٥) قوله: من غير تغيير إلى فرع: أي لا يغير في الفرع حكم الأصل من إطلاقه أو تقييده أو غير ذلك مما يتعلّق بنفس الحكم وإنما يقع التغيير باعتبار المحلّ وباعتبار صيرورته ظنيّاً في الفرع، وقول المصنف: إلى فرع، متعلّق بمحذوف أي وأن يكون المعدّى حكماً موصوفاً بما ذكر معدّى إلى فرع هو نظيره. ل.

(٣٦) قوله: فلا يثبت اللغة بالقياس: يعني إذا وضع لفظ لمسمًى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لنا أن نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغوياً أو شرعياً أو عرفياً، وذلك كإطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات. ل.

قوله حكماً شرعياً وإنما لا تثبت اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة والمجاز أن في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والإبل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة والخمر لكن رعاية المعنى إنما هي للوضع لا لصحة الإطلاق حتى لا تطلق القارورة على الدنّ لقرار الماء فيه، فرعاية المعنى لأولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين سائر الألفاظ **(كالخمر)** وضع لشراب مخصوص بمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على سائر الأشربة لأنه إن أطلق مجازاً فلا نزاع فيه لكن لا يحمل[٣٧] عليه مع إرادة الحقيقة. وإن أطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا على اللواطة[٣٨]، ولا يقال: الذمي أهل للطلاق فيكون أهلاً للظهار كالمسلم. هذا تفريع قوله: من غير تغيير، **(لأن الحكم في الأصل)** وهو المسلم **(حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم أهليته لها، وكذا تعليل الربا بالطعم فإنه يوجب في العدديات حرمة مطلقة وهي في الأصل[٣٩] مقيّدة بعدم التساوي)** حتى لو روعي التساوي لا تبقى الحرمة في الأصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات، لأن التساوي في الأصل إنما هو بالكيل والعدديات ليست بمكيلة والتساوي بالعدد غير معتبر شرعاً، **(ولا يصح قياس الخطأ على النسيان في عدم الإفطار)** هذا تفريع قوله: إلى فرع هو نظيره **(لأنه ليس نظيره)**، لأن عذره[٤٠] دون

---

(٣٧) **قوله: لكن لا يحمل**: أي لفظ الخمر على سائر الأشربة مجازاً عند إرادة معناه الحقيقي في ذلك الإطلاق لئلّا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، اللهمَّ إلّا أن يطلق مجازاً على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز. ل.

(٣٨) **قوله: وكذا الزنا على اللواطة**: لأنه ليس بحكم شرعي، والإمام الشافعي عليه الرحمة يقول: الزنا سفح ماء محرم في محل مشتهى محرم، وهذا المعنى موجود في اللواطة بل هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء فيجري عليها اسم الزنا وحكمه.

(٣٩) **قوله: وهي في الأصل مقيدة إلخ**: يعني أن الحكم في الأصل حرمة تنتهي بالتساوي بالكيل.

(٤٠) **قوله: لأن عذره إلخ**: أي عذر الخطأ دون عذر النسيان لإمكان الاحتراز عن الخطأ بالتثبت والاحتياط، بخلاف النسيان فإنه سماوي محض جُبِلَ عليه الإنسان.

عذر النسيان. **(ولا يصح القياس إن كان في الفرع نص)** هذا بيان تفريع قوله: ولا نص فيه **(لأنه إن كان**[٤١] **موافقاً للنص فلا حاجة إليه، وإن كان مخالفاً**[٤٢] **له يبطل)** والضمائر في قوله إن كان وفي قوله فلا حاجة إليه وفي قوله يبطل ترجع إلى القياس.

(وأن لا يغير)[٤٣] أي القياس **(حكم النص)** هذا هو الشرط الرابع **(فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة)** قياساً على الكسوة لأنها تغير حكم قوله تعالى: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ﴾ [المائدة: الآية ٨٩] **(وكذا شرط الإيمان في كفارة اليمين)** قياساً على كفارة القتل يخالف إطلاق النص **(وكذا السلم الحال قياساً على المؤجل يخالف**[٤٤] **قوله عليه السلام: إلى أجل معلوم. وأيضاً لم يعده)** أي الشافعي **(كما هو في الأصل)** هذا بيان أن في قياس جواز السلم الحال على السلم المؤجل فسادين أحدهما أنه مغير للنص، والثاني أن الحكم لم يعد كما هو في المقيس عليه بل عدي بنوع تغيير، وقد بيَّنا في الشرط الثالث بطلان هذا **(إذ في الأصل جعل الأجل خلفا عن وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله فيه وهنا أسقطه)**.

---

(٤١) **قوله: لأنه إن كان موافقاً للنص إلخ**: اعترض بأن عدم الاحتياج إلى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصداً إلى تعاضد الأدلة كالإجماع عن قاطع، وإلى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص والإجماع وبالقياس. ل.

(٤٢) **قوله: وإن كان مخالفاً يبطل**: كقياس القتل العمد على الخطأ واليمين الغموس على المنعقدة في إيجاب الكفارة، فإنه مخالف لما روي أنه قال عليه السلام: خمس من الكبائر لا كفارة فيهن، وعدّ منها الغموس وقتل النفس بغير حق. ل.

(٤٣) **قوله: وأن لا يغير حكم النص**: فالإطعام هو جعل الغير طاعماً سواء كان على وجه الإباحة أو التمليك فاشتراط التمليك قياساً على الكسوة تغيير لحكم النص، وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للإطلاق المفهوم من النص، وظهر بهذا أن المراد أن لا يغير المعنى المفهوم من النص لغة دون التغيير من الخصوص إلى العموم فإنه من ضرورة التعليل.

(٤٤) **قوله: يخالف قوله عليه السلام**: تمام الحديث: «من أراد منكم أن يُسلِم فليُسلمُ في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم» أخرجه الأئمة الستة في كتبهم.

(فإن قيل: أنتم غيرتم أيضاً قوله عليه السلام: لا تبيعوا الطعام بالطعام إلّا سواء بسواء، فإنه يعمّ القليل والكثير فخصصتم القليل) من هذا النص العام فجوّزتم بيع القليل بالقليل(٤٥) مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر، أي قلتم: إن علة الربا هي القدر والجنس. والقدر، أي الكيل، غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربا فهذا التعليل مغيّر للنص، **(وكذا في دفع القيم في الزكاة)** أي غيرتم النص وهو قوله عليه السلام: في خمس من الإبل السائمة شاة. وغيره مما يدلّ على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة، **(وفي صرفها إلى صنف واحد)** أي غيّرتم النص الدال على صرفها إلى جميع الأصناف، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ﴾ [التوبة: الآية ٦٠] الآية **(بالتعليل بالحاجة)** أي قلتم إن العلّة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم بل أكمل لأن الدراهم والدنانير خلقتا لتحصيل جميع الأشياء التي تمس بها الحاجة وفي دفع عين الواجب تندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير إلى ذلك الشيء بل يحتاج إلى غيره، وقد قلتم: عدّ الأصناف لبيان مواقع الحاجة، والعلّة هي دفع الحاجة، فيجوز الصرف إلى صنف واحد توجد فيه الحاجة، فالتعليل بالحاجة في الصورتين مغيّر لحكم النص **(وفي جواز غير لفظ تكبيرة الافتتاح)** أي غيّرتم النص وهو قوله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرۡ﴾ [المدثر: الآية ٣] بالتعليل بأن المراد تعظيم الله تعالى فيجوز بأي لفظ كان نحو الله أجل ونحوه، **(وفي إزالة(٤٦) الخبث بغير الماء)** أي غيرتم النص وهو قوله ﷺ: الماء طهور. وقوله ﷺ: حُتِّيهِ واقْرُصِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بالماء.

(قلنا: المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور(٤٧) إلّا في الكثير)، لأن المراد التسوية الشرعية في قوله عليه السلام: إلّا سواء بسواء. والتسوية المعتبرة شرعاً

---

(٤٥) **قوله: فجوزتم بيع القليل بالقليل**: والمراد بالقليل ما هو خارج عن الكيل الشرعي أي الأقل من نصف الصاع.

(٤٦) **قوله: وفي إزالة الخبث بغير الماء**: يجوز تطهير النجاسة بالماء وبكل مائع طاهر يمكن إزالتها به كالخلّ وماء الورد ونحو ذلك مما إذا عُصِرَ انعَصَرَ، وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله، كذا في الهداية.

(٤٧) **قوله: وهي لا تتصوّر إلّا في الكثير**: لأن النص ما كان شاملاً لهذا القليل فليس هٰهنا التخصيص للقليل بالتعليل.

في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا تتصور إلّا في الكثير، فلا نسلّم أنه يعم القليل والكثير كما يقال: لا تقتل حيواناً إلّا بالسكين، فإن معناه: لا تقتل حيوانا من شأنه أن يقتل بالسكين إلّا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقملة والبرغوث لا يدخل تحت النهي.

(وإنما(٤٨) **كان تغييرا إذا كان الأصل واجباً لعينه وليس كذلك فإن الصدقة حلت مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيمة)** أي إنما كان التعليل في دفع القيمة تغييراً إذا كان الأصل وهو الشاة مثلاً واجباً للفقير لعينه وليس كذلك فإن الزكاة عبادة محضة لا حقّ للعباد فيها وإنما هي حقّ الله تعالى لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب بإذنه بدلالة النص، لأنه تعالى وعد أرزاق الفقراء بقوله: ﴿إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: الآية ٦].

ثم أوجب على الأغنياء مالا مسمى ثم أمر بأداء تلك المواعيد وهي الأرزاق المختلفة من ذلك المسمى، ولا يمكن ذلك الأداء إلّا بالاستبدال فيكون متضمناً للأمر بالاستبدال كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يأمر بعض وكلائه بأدائها من مال معين عنده يكون إذناً بالاستبدال، فكذا هاهنا فثبت هناك حكمان جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة، لأن تكون مصروفة إلى الفقير، فالحكم الأول يثبت بدلالة النص.

وأما الحكم الثاني المستفاد من قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الإبل السائمة شاة فقد عللناه بالحاجة فإن الصدقة مع وسخها حلت لهذه الأمة لأجل الحاجة بعد أن لم تكن في الأمم الماضية فإذا كانت عين الشاة صالحة للصرف إلى الفقير للحاجة تكون قيمتها صالحة أيضاً بهذه العلّة فالتعليل وقع في

---

(٤٨) **قوله: وإنما كان تغييراً**: حاصل الجواب: أن تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان أرزاق العباد وإيجاب الزكاة في أموال الأغنياء وصرفها إلى الفقراء، وذلك أن الزكاة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداءً، وإنما يُصرف إليهم إيفاءً لحقوقهم وإنجازاً لعدَة أرزاقهم، ولا خفاء في أن حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلاً وإنما تندفع بمطلق المالية، فلمّا أمر الله تعالى بالصرف إليهم مع أن حقهم في مطلق المالية دلّ ذلك على جواز الاستبدال وإلغاء اسم الشاة بإذن الله تعالى لا بالتعليل. ل.

هذا الكلام[٤٩] وليس فيه تغيير النص، بل يكون التغيير في الحكم الأول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعاً مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول فخر الإسلام رحمه الله فصار التغيير مجامعاً للتعليل بالنص[٥٠] لا بالتعليل. وقد قال أيضاً: **(فصار صلاح الصرف إلى الفقير بعد الوقوع لله بابتداء اليد ليصير مصروفا إلى الفقير بدوام يده حكماً شرعياً في الشاة)** فعلّلناه بالتقويم وعديناه إلى سائر الأموال، معناه[٥١] أن الصدقة تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير، قال عليه السلام: الصدقة تقع في كفّ الرحمان قبل أن تقع في كفّ الفقير. ففي حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفي حال بقاء يد الفقير تصير للفقير. **فقوله**: صلاح الصرف أي صلاح المحل وهو عين الشاة مثلاً للصرف إلى الفقير. **وقوله**: ليصير مصروفا علة غائية للصلاح أي صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير ليصير مصروفاً إليه بدوام يده. **فقوله**: إلى الفقير يتعلّق بالصرف وبابتداء اليد يتعلّق بالوقوع، وليصير يتعلّق بالصلاح، وبدوام يده يتعلّق بقوله: مصروفاً، وقوله: حكماً شرعياً خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني المذكور وفي قوله: إن الصدقة واقعة في الابتداء لله وفي البقاء مصروف إلى الفقير بيان أن

---

(٤٩) قوله: فالتعليل وقع في هذا الكلام إلخ: أي صلاحية الشاة للصرف، وليس فيه أي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدالّ على وجوب الشاة إنما يكون بالنص أي بدلالة النص الآمر بإيفاء حق الفقراء، وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف، وليس فيه أي في ذلك الحكم الآخر تغيير النص أصلاً، إذ لا نص يدلّ على عدم صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه.

(٥٠) قوله: بالنص: هو خبر «صارَ» و«مجامعاً» حال، أو هو خبر «صارَ» و«بالنص» خبرٌ بعد خبر، فعلى ما ذكره المصنف صار الأصل وهو الشاة، والفرع القيمة، والحكم الصلاحية، والعلّة الحاجة.

(٥١) قوله: معناه أن الصدقة إلخ: حاصله أن الصدقة تقع لله تعالى ابتداءً وللفقير بقاءً، فلا بد من ثبوتها حقاً لله تعالى أولاً ومن صلوحها للصرف إلى الفقير ثانياً، ففي الشاة مثلاً يثبت كلا الأمرين بالنص وفي القيمة يثبت الأول بدلالة النص، والثاني بالتعليل والقياس على الشاة.

الصدقة ليست في الابتداء حقّ الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير إذنه وهذه المسألة مع هذه العبارة من مشكلات كتب أصحابنا في الأصول.

(وذكر(٥٢) الأصناف لعدّ المصارف) فإن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ﴾ [التوبة: الآية ٦٠] الآية ذكروا أن اللام للعاقبة لا للتمليك(٥٣) وإنما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك، فيلزم(٥٤) حينئذ دفع ملك شخص إلى شخص آخر، وإنما قلنا: إن اللام ليست للتمليك لأن الصدقات والفقراء لا يمكن أن يراد

---

(٥٢) قوله: وذكر الأصناف: وجه السؤال: أنكم جوّزتم صرف الزكاة إلى صنف واحد قياساً على صرفها إلى الكل بعلّة الحاجة، وفي هذا التعليل تغيير للنص الدالّ على كون الزكاة حقاً لجميع الأصناف، والجواب: أن استحقاق الكل إنما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مرّ من أن الزكاة خالص حق الله تعالى ابتداءً، وإنما يصير للفقير بقاءً بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك. ل.

(٥٣) قوله: إنَّ اللام للعاقبة لا للتمليك: حاصلُ ما قال الأصوليون: أنه لمّا ثبت أن الواجب وهو الزكاة خالصُ حقِ الله تعالى لم يمكن أن يُحمل اللام على حقيقتها وهي التمليك، كما زعم الخصم، لأن ما هو حق الله تعالى على الخلوص لا يكون حقّاً لغيره، بل يُحمل على أنها لامُ العاقبة، أي يصير المؤدّى لهم بعاقبته كما في قوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القَصَص: الآية ٨] فإنَّ أخذهم موسى لم يكن لغرض العداوة والحزن، ولكن لمّا أدّى عاقبته إلى الأمرين جُعل كأنهم التقطوه لهما، كذا في الكشف.

فعلى هذا لو صُرِفَ الزكاة إلى بعض الفقراء لا يتغيّر كون الكل مصارف، وإنما يلزم التغير لو كان اللام للتمليك ففيه أنَّ الزكاة ملك لجميع الأصناف، فيكون صرفها إلى البعض المعدودة وأنها مختصة بها لا يتجاوزها إلى غيرها، لا لاستحقاقهم جميعاً كما يقال: إنما الخلافة لقريش، يُراد لا تتعدّاهم ولا تكون لغيرهم.

(٥٤) قوله: فيلزم حينئذٍ إلخ: بل لو سلّمنا أن اللام للتمليك لا تدلّ أيضاً على أن الصدقة تكون ملكاً للفقير قبل الأداء، لأن الله تعالى أثبت لهم الملك في المال بعدما صار صدقةً حيث قال: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ﴾ [التّوبَة: الآية ٦٠] ولم يقل: إنما الأموال للفقراء، وذلك لأن المال إنما تصير صدقةً بعد الأداء إلى الله تعالى، وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير، فلا يكون في الآية دليل على أن الزكاة قبل القبض حق الفقير، فلا يجب صرفها إلى الأصناف المذكورة السبعة.

بهما الجميع لما عرفت أن حرف التعريف إذا دخل على الجميع تبطل الجمعية ويراد به الجنس، وأيضاً في هذا الموضع لو أريد الجمع لكان المراد جمعاً مستغرقاً فمعناه أن جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين، وهذا غير مراد إجماعاً إذ ليس في وسع أحد أن يوزّع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد، على أنه[٥٥] إن أريد هذا يبطل مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وإذا لم يكن الجميع مرادا كان المراد الجنس فيراد أن جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير أن يراد الأفراد فتكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الأفراد فيكون لعد المصارف. **(والتكبير[٥٦] لتعظيم الله تعالى، فأداء**

---

(٥٥) قوله: على أنه إن أُريد هذا يبطل إلخ: أي توزع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي رحمه الله لأنه لا يقول بوجوب الصرف إلى جميع أفراد كل صنفٍ، بل إلى جمع منها، فإن قلت: إذا كان اللام للاستغراق كان المعنى: كل صدقةٍ لكلّ فقير، وهذا أظهر بُطلاناً، فَلِمَ عدل إلى توزيع الجميع على الجميع، قلتُ: لأنه ربما يدعي أنَّ معنى الاستغراق الشمول والإحاطة بمعنى المجموع، وأنَّ مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد، فأبطل ذلك أيضاً وسكَتَ عمّا هو ظاهر البطلان. ل.

(٥٦) قوله: والتكبير لتعظيم الله تعالى إلخ: هذا جواب عن الاعتراض على مسألة التكبير، ووجه الاعتراض: أنكم جوّزتم في التحريمة غيرَ لفظ تكبيرة الافتتاح (وهو الله أكبر) مع أنَّ الركن في التحريمة عين التكبير ولم يجز إقامة غيره مقامَه لقوله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ [المدَّثِّر: الآية ٣] وقد غيّرتم النصَّ بالتعليل وقلتم بأن المراد تعظيم الله تعالى فيجوز إقامة غيره من كلمات التعظيم مقامه.

حاصل الجواب: أن التكبير في التحريمة ما وجب لعينه، بل الواجب تعظيم الله، والركنُ فيها عمل اللسان وهو عمل الثناء على الله عزَّ وجلَّ؟ والتكبير شُرِعَ لتحصيل عمل الثناء بذكره بمنزلة الآلة للفعل، لأن الصلاة عبادة بدنية، والمستحقّ فيها أفعال تحلّ عن أعضاء مخصوصة تُنبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة، واللسانُ من جملة البدن ومن الأعضاء الظاهرة من وجهٍ فكان المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على الله سبحانه، فعيّن الشرعُ التكبير لأنّ به يحصل الثناء، لأنه هو المستحق في نفسه.

وكما أنَّ المستحق في ذكر كلمة الشهادة آذاناً على اللسان من عمل الإيمان، وهذه

القيمة وذكر لفظ آخر يكونان في معنى المنصوص) اعلم أن بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة، فإنه جاء في الأحاديث الإلٰهية: الكبرياء ردائي والعظمة إزاري فالكبرياء صفة هي لله تعالى بمنزلة الرداء للإنسان، والعظمة بمنزلة الإزار، فالأول أدل على الظهور والثاني على البطون فلا يكون «الله أعظم وأجلّ» بمعنى أكبر، لكنا نقول قوله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ [المدثر: الآية ٣] لا يراد به: قل الله أكبر، لأنه لو قيل: وربَّك قُلْ الله أكبر، لا يفيد معنى، فمعناه وربَّك فَعَظِّم، أي قل أو افعل ما فيه تعظيم الله والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لأنه ليس في وسع العبد إثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله بالتعظيم والإجلال وإثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والإجلال على أنه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما إذا كانت من جنس واحد فإذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله أكبر. وقوله: فأداء القيمة راجع إلى مسألة دفع القيم، وإنما ذكره هاهنا لأن فيه وفي مسألة التكبير معنىً مشتركاً وهو كونهما في معنى المنصوص فلذلك جمعهما في سلك واحد **(واستعمال الماء**[٥٧] **لإزالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها)** اعلم أنه إن أورد الإشكال على قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: الآية ٤٨]، وقوله عليه السلام: «الماء طهور»، فغير وارد لأنه لا يدلّ على أن غير الماء ليس بطهور، وإن أورد على قوله عليه السلام: حُتِّيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء، فوارد، والجوابُ: أن

الكلمة آلة بها يحصل الأداء وركن الإيمان هو التصديق حقيقة وتلفُّظ كلمة الشهادة دالٌّ عليه، فكذا في التحريمة الواجب عمل اللسان وهو تعظيم الله باللسان لا عين التكبير فصحّ التعليل وإقامة غير التكبير مقامَه، لأن عمل اللسان لا يتبدل به وإنما تتبدّل الآلة، والآلة لا تجب مقصودةً في تحصيل العمل بل الضرورة تحصيل العمل بها لصلاحها لذلك العمل كالسكين للتضحية فبإقامة آلة أخرى مقامها لا يتبدّلُ حكمُها، فكذا فيما نحن فيه.

(٥٧) **قوله: واستعمال الماء لإزالة النجاسة:** يعني أنَّ المقصود هو إزالة النجاسة لا استعمال الماء بعينه بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة أو خرقِهِ أو إحراقه، لأن من أَلْقَى الثوب النجس أو قطع موضعَ النجاسة بالمِقراض أو أحرَقَه بالنار سقط عنه استعمالُ الماء، ولو كان استعماله واجباً بعينه لم يسقط بدون العذر، بل الواجب هو إزالة العين النجسة.

استعمال الماء ليس مقصوداً بالذات وإنما المقصود هو الإزالة لا الاستعمال، وكون الماء آلة[٥٨] صالحة للإزالة حكم شرعي يعلّل بكونه مُزيلاً، فيعتدّى إلى كل مائع يشاركه في ذلك، وكونه مزيلاً يتضمّن أمرين: طهارة المحلّ وعدم تنجُّس الآلة بالملاقاة وإلّا لَمَا وجدت الإزالة، بل الزيادة.

(وإنما لا يزول[٥٩] الحدث بسائر المائعات لكونه غير معقول في الأصل

---

(٥٨) قوله: وكون الماء آلة صالحة للإزالة حكم شرعي: وهو معلّل بكونه مُزيلاً للنجاسة، فإذا عدّينا حُكم النص (حكم الماء) إلى سائر ما يصلح آلة كالخَلِّ وماءِ الوردِ وكل ما ينعصر بالعصر فقد بقي حكمُ النص على ما كان قبله، وقال في الكشف: وبيانه أنّ الماء طهور في الأصل بالنص والإجماع، قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفُرقان: الآية ٤٨] والطهورُ اسم لما يتطهّر به كالركوب والحلوب اسم لما يركب ويُحلب، وإنه إنما كان طهوراً لأنه مُزيل للنجاسة عن المحل لا أنه تبدل حكم النجاسة إلى الطهارة شرعاً بدليل أن المحلّ لا يطهر ما لم تزل عين النجاسة عنه، وإذا كان التطهير بحكم الإزالة وغير الماء يُشارك الماء في الإزالة فيشارك في حكمه وهو أن يكون طهوراً مثله وإذا صار طهوراً سقط تنجّسه بملاقاة النجس وثبتَتِ الطهارة في المحل بعد تحقق الإزالة كما في الماء. ثم لما ثبت أن الماء صار طهوراً باعتبار الإزالة فصار كل مُزيل طهوراً مثله في أن السيف إذا أصابه دمٌ فَيَبِسَ، أو مسحَ بحجرٍ أو خشبةٍ طهُرَ، وكان ذلك طهوراً لأنه أزال عينه وأثره كالماء.

(٥٩) قوله: وإنما لا يزول الحدث بسائر المائعات: دفع لما يرد ها هنا، ووجه الورود: أنه لما جاز إلحاق المائع بالماء في النجاسة الحقيقية جاز في النجاسة الحكميّة أيضاً الإلحاقُ بهذه العلّة، لأن طهورية الماء فيها باعتبار الإزالة كما في النجاسة الحقيقية وقد أنكرتم ذلك وقلتم: إن إزالة الحدث لا يجوز بسائر المائعات من الخلّ وماء الورد وغيرهما، بل يجوز بالماء فقط، فيكون مناقضةً منكم. وحاصل الدفع: أن الحكم بالطهارة بالماء عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول، إذ العضو طاهر حقيقةً وشرعاً أما حقيقة فظاهرٌ وأما شرعاً فلأنه لو أدخل يده في الإناء لا يُغسل الإناء، وكذا حَلّ له تناول الطعام باليد من غير غسلٍ، ومن شرط القياس كون المعنى معقولاً، فإن قيل: قد ذكر في بحث المناقضة أن التطهير بالماء معقول، وفي الهداية: أنّ غير المعقول هو الاقتصار على الأعضاء الأربعة، وأما إزالة الحدث فمعقول، قلت: سيأتي جوابه بعد سطور تحت قول المصنف: «يأتي الجواب في فصل المناقضة».

وهو الماء بخلاف الخبث فإن إزالته معقولة ولا يضرّ أن يلزمها أمر غير معقول دفعاً للحرج) وهو أن لا ينجس[٦٠] كل ما يصل إليه ولأن الماء مطهّر طبعاً[٦١] فيزول به كلاهما وغيره كالخل مثلاً قالع يزول به الخبث لا الحدث، فإن قيل: لما كان إزالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيمم قلنا: يأتي الجواب في[٦٢] فصل المناقضة.

(فصل العلّة، قيل المعرف ويشكل بالعلامة)[١] اختلفوا في تعريف العلّة، فقال: البعض هي المعرف، أي ما يكون دالّاً على وجود الحكم، وقالوا: العلل الشرعية كلها معرفات لأنها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى قلنا: تدخل العلامة في تعريف العلّة ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لأن

---

(٦٠) **قوله: وهو أن لا ينجس كل ما يصل إليه**: لنفي الشمول لا لشمول النفي. ل.

(٦١) **قوله: ولأنّ الماء مطهّر طبعاً**: تعليل لمعقولية إزالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوَّة إزالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدثُ والخبث جميعاً، بخلاف سائر المائعات فإنه مُطهّر باعتبار القلع فيزول به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوتاً وزوالاً. ل.

(٦٢) **قوله: قلنا: يأتي الجواب في فصل المناقضة**: حاصله: أن المراد بعدم معقولية المعنى أنه لا يستقلّ العقلُ بدركه من غير ورود الشرع، إذ لا يعقل تنجّس اليد وغيرها بخروج النجاسة من السبيلين، والمراد بالمعقولية أنه لمَّا حَكَمَ الشارعُ بزوال الطهارة عند خروج النجس أدرك العقلُ أن هذا الحكم لأجل هذا الوصف، ولمَّا ثبَتَ أنَّ الماء طهورٌ طبعاً ولم يتغير لا يحتاج إلى نية التطهير ليصير مُطهّراً، بخلاف التُراب فإنه ليس بمطهّر بنفسه، بل فيه تلويث، وإنما جعله الشرعُ مطهّراً عند إرادة الصلاة، فيُشترط لطهوريته إرادة الصلاة ونيّتها.

(١) **قوله: ويشكل بالعلامة**: والعلامة ـ ما يعرف به وجود الحكم من غير أن يتعلّق به وجوده ولا وجوبه ـ كالأذان للصلاة والإحصان للرجم، يعني أن تعريف العلّة بالمعرِّف للحكم ـ ليس بمانع، لدخول العلامة فيه، وجوابه في «فصول البدائع»: بأن العلامة المختصّة كالأذان مُعرّف الوقت أو مطلق الحكم من حيث هو، والكلام في معرّف الأصل من حيث هو حكم الأصل.

الأحكام بالنسبة إلينا مضافة إلى العلل كالملك إلى الشراء والقصاص إلى القتل وليست الأحكام مضافة إلى العلامات كالرجم إلى الإحصان فلا بد من الفرق بين العلّة والعلامة **(وقيل: المؤثر. وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة)**.

اعلم أنّ البعض عرفوا العلّة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للإحراق والبعض أبطلوا تعريف العلّة بالمؤثر بأنها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لأن الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث. والجواب عن هذا: أنّا قد ذكرنا أن الحكم المصطلح هو أثر حكم الله القديم فإن إيجاب الله قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس أنه مؤثر في الإيجاب القديم بل في الوجوب(٢) الحادث، بمعنى أن الله تعالى رتّب بالإيجاب القديم الوجوب على أمر حادث كالدلوك مثلاً فالمراد بكونه مؤثراً أن الله تعالى حكم بوجوب ذلك الأثر بذلك الأمر كالقصاص بالقتل والإحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلل العقلية والشرعية، فكل من(٣) جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما أن النار علة للاحتراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحتراق فإن القتل العمد بغير حقّ علة لوجوب القصاص أيضاً عقلاً، وكل من جعل العلّة العقلية مؤثرة بمعنى أنه جرت العادة الإلهية بخلق الأثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا أنها مؤثرة بذاتها بجعل العلل الشرعية كذلك بأنه تعالى حكم أنه كلما وجد ذلك

---

(٢) قوله: بل في الوجوب الحادث: لقائل أن يقول: الوجوب الحادث لا يجوز أن يكون أثراً للفعل الحادث لاستلزامه اجتماعَ مؤثّرين على أثرٍ واحدٍ بالشخص، لأن الوجوب عندكم أثر الخطاب القديم، فإذا كان أثراً للفعل أيضاً لزِمَ ما ذكرنا. وتقرير الجواب: أن معنى كونه أثراً للفعل ترتّبه على الفعل، ومعنى كونه أثراً للخطاب كون الخطاب حاكماً بترتّبه على الفعل، فلا يلزم الاجتماع المحال. ش.

(٣) قوله: وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة إلخ: فإن قلت: كون الوقت موجداً لوجوب الصلاة والقتل لوجوب القصاص، ونحو ذلك مما لا يذهب إليه عاقل، لأن هذه أعراض وأفعال لا يتصوّر منها إيجاد وتأثيرٌ، قلت: معنى تأثيرها بذواتها أن العقل يحكم بوجوب القصاص مجرّد القتل العمد العدوان من غير توقّف على إيجاب من مُوجب، وكذا في كل ما تحقق عندهم أنه علته.

الشيء[٤] يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة النار فإن المتولدات[٥] بخلق الله تعالى عند أهل السُنَّة والجماعة على ما عرف في علم الكلام، **(إلا أن يقال: بالنسبة إلينا[٦] فإن الأحكام تضاف إلى الأسباب في حقنا)** فإنّا مبتلون بنسبة الأحكام إلى الأسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وإن كان في الحقيقة المقتول[٧] ميت بأجله، ففي ظاهر الشرع الأحكام مضافة إلى الأسباب فهذا معنى كونها مؤثرة.

(وقيل: الباعث لا على سبيل الإيجاب) بعض الناس عرّفوا العلّة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك جئتك لإكرامك الإكرام باعث على المجيء والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس.

وقوله: لا على سبيل الإيجاب، احتراز عن مذهب المعتزلة فإن العلّة توجب

---

(٤) **قوله: كلّما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب**: فإن قلت: كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققةً قبل ورود الشرع من غير أن يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلاً، قلتُ: معنى كلامه أن كل شيء جعله الشارع علّة لحكم، فمعنى ذلك أنه حكم بأنه كلّما وُجِدَ ذلك الشيء بشرائطه يوجد الحكم عقيبه بإيجاب الله تعالى، فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلّية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء.

(٥) **قوله: فإن المتولّدات بخلق الله تعالى**: إن الأثر المرتّب على فعل العبد كالقتل المرتّب على رمي السهم يسمّى (مولّداً)، وإصدار هذا الفعل يسمّى (توليداً)، وهو مخلوق الله سبحانه عندنا، وللعبد عند جمهور المعتزلة، وبعبارة أخرى، معنى التوليد (أن يوجب فعلٌ لفاعله فعلاً آخر) كحركة اليد يوجب حركة المفتاح فالأولى بالمباشرة والثانية بالتوليد.

(٦) **قوله: إلَّا أن يقال بالنسبة إلينا**: حاصلُ معنى ـ كون العلّة مؤثّرةً بالنسبة إلينا ـ أن الموجب للأحكام هو الله تعالى إلَّا أن الإيجاب لمّا كان غيباً عنَّا، ونحن عاجزون عن دركها شَرَع الله تعالى العِلَلَ مُوجبات للأحكام في حق العمل، ونسب الوجوب إليها فيما بين العباد.

(٧) **قوله: المقتول ميّت بأجله**: أي الوقت المقدّر لموته، لا كما زعم بعض المعتزلة من أن القاتل قد قطع عليه الأجل الذي قدّره الله تعالى.

على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف أن الأصلح(٨) للعباد واجب على الله تعالى عندهم أي (**المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرعية الحكم**) هذا تفسير الباعث لا على سبيل الإيجاب فإن المراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة أن ترتب الحكم على هذه العلّة محصل للحكمة فإن العلّة لوجوب القصاص القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة إلّا بهذا المعنى (**من جلب نفع**) أي إلى العباد (**أو دفع ضرر**) أي عن العباد، وهذا مبني على أن أفعال الله تعالى معلّلة بمصالح العباد عندنا مع أن الأصلح لا يكون واجباً عليه خلافاً للمعتزلة، وما أبعد عن الحق قول من قال: إنها غير معللة بها فإن بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق وإظهار المعجزات لتصديقهم، فمن أنكر(٩) التعليل فقد أنكر النبوّة، وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: الآية ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ﴾ [البينة: الآية ٥] وأمثال ذلك كثيرة في القرآن ودالّة على ما قلنا، وأيضاً لو لم يفعل لغرض أصلاً يلزم العبث. ودليلهم أنه إن فعل لغرض فإن لم يكن حصول ذلك الغرض أولى به من عدمه امتنع منه فعله وإن كان أولى به كان مستكملاً به فيكون ناقصاً في ذاته وقد قيل عليه(١٠):

---

(٨) **قوله: الأصلح للعباد واجب إلخ**: وهو مذهب باطل، لأن الأصلح لو كان واجباً على الله تعالى لمَا خَلَقَ الكافرَ المعذّبَ في الدنيا بالفقر والآخرة بالعذاب، ولَمَا كان له تعالى منَّة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وإفاضة أنواع الخيرات لكون الهداية والإفاضة أداء للواجب، ولَمَا كان سؤال العصمة عن الذنوب والتوفيق على الطاعات وكشف الشدّة وسؤال الكثرة في الخصب والرخاء.

(٩) **قوله: فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوَّة**: لأن تعليل بعثة النبي عليه السلام باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل إظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام بتصديق الخلق، وإنكار اللازم وإنكار للملزوم لانتفاء اللازم. ل.

(١٠) **قوله: وقد قيل عليه إلخ**: قال قدماء المشايخ: أفعال الله تعالى ليست معلّلة بالأغراض وإلّا لَزِمَ استكماله بالغير، واعترض عليه بعض المتأخرين بما نقل المصنف، وأجاب عنه بعضهم بما نقله أيضاً كما ذكر في الكتب الكلامية. أقول: الحق أن مراد القدماء ليس ما أخذه المتأخرون بل مرادهم الغرض في العلّة الغائية وقد صرحوا أنها علّة لعلّية العلة الفاعلية، فلو علّلت أفعاله تعالى بالأغراض لزم كون علّيته تعالى معلولةً

إنه إنما يكون مستكملاً به لو كان الغرض راجعاً إليه، وهنا راجع إلى العبد. وأجابوا عن ذلك: أن تحصيل مصلحة العبد وعدمه إن استويا بالنسبة إليه لا يكون غرضا وداعيا له إلى الفعل لأنه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وإن لم يستويا بالنسبة إليه يكون فعله أولى فيلزم الاستكمال أقول هذا الجواب غير مرضي لأنّا لا نسلّم أنه إن استويا بالنسبة إليه لا يكون غرضا وداعيا ولا نسلّم أن الترجيح من غير مرجح، لم لا يجوز أن تكون الأولوية بالنسبة إلى العباد مرجحاً **(وكون العلّة هكذا تسمى مناسبة)** أي كونها بحيث تجلب النفع إلى العباد وتدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة. والوصف(١١) المناسب ما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً، وقد قال

للعلّة الغائية، فيكون في علّيته محتاجاً إلى الغير، فيلزم استكماله به تعالى عن ذلك علواً كبيراً «خس». وقال العلامة جلبي: وقد يستدلّ على نفي الغرض عن أفعاله تعالى بوجه لا يرد عليه ما ذكره وهو أن الغرض في العرف هو العلّة الغائية.

(١١) قوله: والوصف المناسب إلخ: قريب ممَّا ذكره الإمام في المحصول: أنه الوصف الذي يفضي إلى ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً، وفسّر النفع (باللّذة)، أو ما يكون (طريقاً إليها) والضرر (بالألم)، أو ما يكون (طريقاً إليه) وقد يفسّر المناسب (بالوصف الملائم) لأفعال العقلاء في العادات، وقال القاضي الإمام أبو زيد: المناسب (ما لو عرض على العقول تلقَّتْهُ بالقبول)، يعني إذا عرض على العقل أن هذا الحكم إنما شرع لأجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلاً إلى تلك المصلحة عقلاً، ويكون تلك المصلحة أمراً مقصوداً عقلاً. فإن قلت: إن ما ذهب إليه الجمهور من أن القتل العمد العدوان وصفٌ مناسبٌ لوجوب القصاص، والإسكارَ لحرمة الخمر، ونحو ذلك، على ما صرّح به في التقسيم للمصنّف لا يستقيم على هذه التفاسير، إذ ليس القتل مثلاً ممّا يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً، ولا هو ملائم لأفعال العقلاء، ولا هو مقصود من وجوب القصاص، قلتُ: إنما يعتبر مناسبة الوصف بالنسبة إلى الحكم في العلّية، أي على صلاحية أن يكون الوصف علّةً للحكم باعثاً عليه فعِلِّيّةُ القتل للقصاص يقتضي بقاء العبد وهو جلبُ نفعٍ ودفع القتل عنه وهو دفعُ ضررٍ، فيستقيم على التفسير الأول، وإن كانت هي الملائمة للعقل فكون القتل علّةً للقصاص ملائم للعقل فيستقيم على التفسير الثاني، وكذا على تفسير القاضي إن كانت هي كون المقصود من شرع الحكم حاصلاً بعلّية هذا الوصف لهذا الحكم، لأنّ كون القتل علّة للقصاص محصّلٌ للمقصود من شرعيّة القصاص وهو بقاء الحياة.

القاضي الإمام أبو زيد رحمة الله عليه: الوصف المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول، وقد ذكروا أن المناسب إما حقيقي وإما إقناعي، فالحقيقي إما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الأخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلاة والصوم، والحكمة رياضة النفس وقهرها أو دنيوية وهي إما ضرورية(١٢) وهي خمسة: حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلاً والزنا وحربية الكافر والإسكار، وإما محتاج(١٣) إليها كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج، والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفء، وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لأنه يمكن أن يفوت الكفء لا إلى بدل، وإما أن لا تكون ضرورية ولا محتاجاً إليها، بل للتحسين كحرمة القاذورات فإنها حرمت لنجاستها وعلو منصب الآدمي فلا يحسن تناولها والإقناعي ما يتوهم أنه مناسب ثم إذا تؤمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث إنها نجسة تناسب الإدلال والبيع يقتضي الإعزاز ولكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلاة وهذا لا يناسب بطلان البيع.

---

(١٢) **قوله: ضرورية**: قال السيد الحموي في «غمز العيون»: الضرورة (بلوغه حدّاً إن لم يتناول الممنوع هَلَكَ أو قارَبَ)، وهذا يُبيح تناولَ الحرام. وبعبارة أخرى: الضرورة: ما يتضمّن حفظ الأصول الخمسة ويتوقّف عليه بقاؤها وهي الدين والنفس والنسل والعقل والمال.

(١٣) **قوله: إما محتاج إليها**: قال الحموي: الحاجة كالجائع الذي لو لم يجدُ ما يأكله لم يهلك، غير أنه يكون في جهدٍ ومشقةٍ، وهذا لا يبيح الحرام ويبيح الفطر في الصوم. قال الملّا محب الله البهاري في مسلم الثبوت والملّا بحر العلوم في فواتح الرحموت: وثانيها حاجيته غير واصلة إلى حد الضرورة كالبيع والإجارة والمضاربة والمساقاة فإنها لولاها لم يفت واحد من الخمس الضرورية، لكن يحتاج إليها الإنسان في المعيشة فتكون من الحاجية دون الضرورية، والتفصيل في رسالتي المسمّاة بـ«الأسباب الستة وتوضيحها وتنقيحها».

(والحكمة المجرّدة لا تعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل في الجنس فيضاف الحكم إلى وصف ظاهر منضبط يدور معها) أي يدور الوصف مع الحكمة **(أو يغلب وجودها)** أي وجود الحكمة **(عنده)** أي عند الوصف والمراد أن ترتب الحكم على الوصف يكون محصلاً للحكمة دائماً وفي الأغلب **(كالسفر مع المشقة)** أي ليس المراد أن المشقة هي الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر ودفع الضرر إنما يتحقق في صورة وجود الضرر ووجود الضرر لا يتحقق إلّا أن تكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الأغلب.

(وهنا أبحاث، الأول الأصل في[١٤] النصوص عدم التعليل عند البعض إلّا بدليل) كما قال عليه السلام: الهرة ليست بنجسة لأنها[١٥] من الطوافين والطوافات عليكم. فتعليله عليه السلام دلّ على أن هذا النص معلل وأن عدم نجاستها معلل بالطواف **(لأن النص موجب بصيغته لا بالعلة ولأن التعليل بكل الأوصاف محال وبالبعض محتمل وعند البعض هي معللة بكل وصف إلّا لمانع لأن كل وصف صالح لهذا)** أي للتعليل **(والنص مظهر للحكم والعلّة داعية)** جواب عن قوله، لأنّ النص موجب للحكم بصيغته لا بالعلة، أي نعم أن النص موجب للحكم بصيغته بمعنى أنه

---

(١٤) قوله: الأصل في النصوص عدم التعليل: اختلفوا في ذلك على أربعة مذاهب، فقيل: الأصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل، وقيل: الأصل التعليل بكل وصف صالح لإفاضة الحكم إليه حتى يوجد مانع عن البعض. وقيل: الأصل التعليل بوصفٍ لكن لا بد من دليل يميّزه من بين الأوصاف، ونسب ذلك إلى الشافعي، وقد اشتهر فيما بين أصحابه أن الأصل في الأحكام هو التعبُّد دون التعليل، والمختار أن الأصل في النصوص التعليل، وأنه لا بد من دليلٍ يميّز الوصف الذي هو العلّة، ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليلٍ يدلّ على أن هذا النص الذي يريد استخراج علّته مُعلّل في الجملة.

(١٥) قوله: لأنها من الطوافين إلخ: إشارة إلى وصف مؤثّر، لأنّ الهرّة لمّا كانت من الطوافين علينا لا يمكن الاحتراز عن سؤرها إلَّا بحرجٍ عظيم، والله تعالى ما جعل في الدين من حَرَجٍ، فسقط اعتبار النجاسة دفعاً للضرر والحرجٍ، وهذا وصفٌ ظهر تأثيره شرعاً فظهر أن النص مُعلّل.

مظهر للحكم بصيغته لا أنه داع بل الداعي إلى الحكم هو العلّة. **(والتعليل لإثبات الحكم في الفرع)** جواب آخر عن قوله أن النص موجب بصيغته أي نعم أن النص موجب للحكم بصيغته في الأصل لا في الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلّة ونحن إنما نعلل لإثبات الحكم في الفرع لا في الأصل.

(وعند الشافعي رحمه الله معلّلة لكن لا بد من دليل مميز، لأن بعض الأوصاف متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف[١٦] يلزم التعدّية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك) أي مع ما قاله الشافعي رحمه الله **(من الدليل على أن هذا النص معلل في الجملة)** لاحتمال أن يكون من النصوص الغير المعللة **(نظيره[١٧] في حديث الربا)**[١٨] أي قوله: يداً بيدٍ، يوجب التعيين **(وذلك من باب[١٩] الربا أيضاً لأنه لما شرط تعيين أحد البدلين احترازاً عن بيع الدين بالدين)**، فإنه عليه السلام نهى عن بيع الكالئ بالكالئ **(شرط تعيين الآخر احترازاً عن شبهة الفضل)** لأنّ للنقد مزية على النسيئة **(وقد وجدنا هذا الحكم متعدياً حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه إجماعاً)** وشرط الشافعي رحمه الله[٢٠] التقابض في بيع

---

(١٦) **قوله: فلو علّل بكلّ وصف إلخ**: أي لا يمكن التعليل بجميع الأوصاف، لأن المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع أوصاف الأصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة.

(١٧) **قوله: نظيره**: أي نظير الأصل المذكور، وهو أنه لا بد في التعليل مع ما قاله الشافعي رحمه الله من إقامة الدليل على كون الأصل معلولاً، ولا يكتفى فيه أن الأصل في النصوص التعليل.

(١٨) **قوله: في حديث الربا**: وهو قوله عليه السلام: «الحنطة بالحنطةِ مِثلٌ بمثلٍ يداً بيدٍ والفضلُ ربا»، وعدّ الأشياء الستة الحنطةَ والشعيرَ والتمرَ والملحَ والذهبَ والفضةَ على هذا المثال، وهو حديث مشهور، ويروى بروايتين بالرفع (مثلٌ) وبالنصب (مثلاً) ومعنى الأول بيعُ التمرِ، ومعنى الثاني بِيعُوا التمرَ.

(١٩) **قوله: وذلك من باب الربا أيضاً**: وجوب التعيين من باب منع الربا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة.

(٢٠) **قوله: وشرط الشافعي التقابض إلخ**: أي في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتَّحد الجنسُ أو اختلف، ليحصل التعيين، فثبت ـ بإجماعهم على تعدية وجوب

الطعام بالطعام (**فإذا**[٢١] **وجدناه معلّلاً في ربا النسيئة نعلّله في ربا الفضل أيضاً، لأنه أثبت منه**)، لأن الربا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها. أما الربا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه نسيئة فشبهة الفضل قائمة لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا.

واعلم أن اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لأن التعليل إن توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه إن توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وإن لم يتوقف يثبت أن بعض التعليلات لم يتوقف على هذا، ويمكن[٢٢] أن يجاب عن هذا بأنا لما شرطنا في العلّة التأثير وهو أن يثبت بالنص أو الإجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف أو نوعه في جنس هذا الحكم أو نوعه لا يثبت التأثير إلّا وأن يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لأنه كلما ثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف أو نوعه في جنس هذا الحكم أو نوعه لا يثبت التأثير إلّا وأن يثبت، ثبت أن هذا النص من النصوص المعلّلة.

التعيين إلى غير النقدين ـ أن نصّ الربا معلّل في حقّ وجوب التعيين، إذ لا تعدية بدون التعليل، فيجب أن يكون معلّلاً في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الإجماع حتى يتعدّى إلى سائر الموزونات.

(٢١) **قوله: فإذا وجدناه معلّلاً في ربا النسيئة إلخ**: والحاصل: أن تعليل هذا النص في ربا النسيئة دليلٌ على كونه معلّلاً في ربا الفضل، وكونه معلّلاً في ربا النسيئة مستند إلى الإجماع أو النصّ وهو قوله عليه السلام: «إنما الربا في النسيئة»، وإن النبي صلّى الله تعالى عليه وسلّم نهى عن بيع الربا والريبة، والمراد بالريبة (شبهة الربا) وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربا، فالدليل على كون النص معلّلاً في الجملة قد يكون نصاً أو إجماعاً وقد يكون تعليلاً آخر، وينتهي بالآخرة إلى نص أو إجماعٍ قطعاً للتسلسل.ل.

(٢٢) **قوله: ويمكن أن يجاب عن هذا إلخ**: وتقرير جوابه أنَّا نشترط في العلّة التأثير أي اعتبار الشارع جنسَه أو نوعَه في جنس الحكم أو نوعه، فكلّما ثبت علّية الوصف ثبت تأثيره، وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معلّلاً في الجملة، ضرورة أنه قد اعتبر علّةً لنوع الحكم المستفاد منه أو لجنسه، وعلّة الجنس علّة للنوع، كذا في «التلويح». وحاصل الجواب: أنَّا نختار أن بعض التعليلات لا يتوقف على تعليل آخر بأن يكون منصوصاً أو مُجمعاً عليه.

(الثاني[٢٣] **يجوز أن تكون العلّة وصفاً لازما كالثمنية للزكاة في المضروب عندنا)** فإن الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما أصلاً حتى تجب الزكاة[٢٤] في الحلي وللربا[٢٥] عنده **(وعارضا كالكيل للربا)** فإن الكيل ليس بلازم حسّاً للحنطة أو الشعير فإنهما قد يباعان وزناً، **(وجليّاً وخفياً**[٢٦] **على ما يأتي، واسماً)** أي اسم جنس **(كقوله عليه السلام في المستحاضة أنه دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض. الدم اسم جنس والانفجار وصف**[٢٧] **عارض وحكماً**[٢٨] **كقوله عليه السلام: أرأيت لو كان على أبيك دين)** قاس النبي عليه السلام إجزاء قضاء الحج عن الأب على إجزاء قضاء دين العباد عن الأب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لأن الدين لزوم حقّ في الذمة.

---

(٢٣) **قوله: الثاني يجوز إلخ**: إشارة إلى نفي شرائط اعتَبَرها بعضُهم في العلّة وهي أن يكون وصفاً لازماً جليّاً منصوصاً عليه ليس بمركّب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض ولا بغير المنصوص ولا بالمركب من وصفين فصاعداً. ل.

(٢٤) **قوله: في الحلي**: أي في حلي النساء لعلّة الثمنية.

(٢٥) **قوله: وللربا عنده**: أي عند الشافعي رحمه الله، فهو يعلّل حرمة الربا بالثمنية وهي غير متعدية إلى شيء.

(٢٦) **قوله: وجليّاً وخفيّاً**: الوصف الجلي هو ما يفهمه كلّ أحد كالطواف لطهارة سؤر الهرة في قوله عليه السلام: «إنها من الطوافين والطوافات عليكم»، والوصف الخفي هو ما يفهم بالاجتهاد بعضٌ دون بعض كما في علّة الربا عندنا «القدر والجنس»، وعند الشافعي رحمه الله «الطعمُ» في المطعومات و«الثمنيةُ» في الأثمان، وعند مالك رحمه الله «الاقتيات والادِّخار».

(٢٧) **قوله: والانفجار وصف عارض**: والحاصل أنه إن اعتبر فيه لفظ (الدّم) كان مثالاً للاسم، وإن اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالاً للوصف العارض.

(٢٨) **قوله: وحكماً**: أي يجوز أن يكون ذلك المعنى حكماً شرعياً جامعاً بين الأصل والفرع، كما روى الشيخان أن امرأة من خثعم قالت يا رسول الله إن فريضة الله تعالى على عباده في الحجّ أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يثبت على الراحلة أفأحجّ عنه، قال: «أريتِ لو كان على أبيكِ دين فقَضَيْتِ أما كان يُجزيك، فقالت: بلى، فقال عليه السلام: فدين الله أحقّ بالقضاء».

وكقولنا في المدبر: أنه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كأم الولد فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع أم الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي.

وإنما قلنا بمطلق موت المولى احترازاً عن المدبر المقيد كقوله: إن مت في هذا المرض فأنت حر **(ومركباً كالكيل والجنس وغير مركب)** وهذا ظاهر **(ومنصوصة وغير منصوصة كما يأتي)**.

مسألة: ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز فإنه جعل علة الربا في الذهب والفضة الثمنية فهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما إذ غير الحجرين لم يخلق ثمناً.

والخلاف فيما إذا كانت العلّة مستنبطة، أما إذا كانت منصوصة فيجوز علّيتها اتّفاقاً.

(لأن الحكم[(١)] في الأصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى أو لا، وإنما يجوز[(٢)] التعليل للاعتبار إذ ليس للعبد بيان علية أحكام الله تعالى وما قالوا أن فائدة التعليل لا تنحصر في هذا) أي في الاعتبار، وفائدته أن يصير الحكم

مسألة: ولا يجوز التعليل بالعلّة القاصرة

(١) **قوله: لأن الحكم في الأصل ثابت بالنص**: إشارة إلى الجواب عن استدلال الخصم، وهو أن النص إذا كان معقولاً فالحكم ثابت بالعلّة دون النص لأنه لا معنى للعلّة إلّا ما يثبت به الشيء، ولا شيء هٰهنا يثبت بها سوى الحكم، ولذا يعدّى إلى الفرع، بأن يقال: ثبت في الأصل بالعلّة وهي موجودة في الفرع فيثبت به أيضاً، وعدم التعدِّي لا يصلح مانعاً للإجماع على جواز العلّة القاصرة المنصوصة، فأجاب: بأن الحكم في الأصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى أو لم يكن، علل أو لم يعلِّل، فبعد التعليل لو أضيف إلى العلّة لزم بطلان النص فالمُثبت للحكم هو النص، ومعنى علّية الوصف كونه باعثاً للشارع على شرع الحكم.ل.

(٢) **قوله: وإنما يجوز التعليل إلخ**: احتجاج على امتناع التعليل بالعلّة القاصرة، وإنما جاز التعليل بغير المنصوصة، لأن الشارع لمّا أمر بالاعتبار المبني على التعليل مع ندرة العلّة المنصوصة كان ذلك إذناً ببيان لِميّة الأحكام لأجل القياس، فبقي بيان اللِّمّية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع.ل.

أقرب إلى القبول (**ليس بشيء إذ الفائدة الفقهية ليست إلّا إثبات الحكم**[٣]، **فإن قيل**[٤]: **التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور، قلنا: يتوقف**[٥] **على علمه بأن الوصف حاصل في الغير**) أي التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بأن هذا الوصف حاصل في غير مورد النص. واعلم أن كثيراً من العلماء قد تحيروا في هذه المسألة واستبعدوا مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيها توهما منهم أن الحق أن يتفكروا أولا في استنباط العلّة أن العلّة في الأصل ما هي فإذا حصل غلبة الظن بالعلة فإن كانت متعدية من الأصل أي حاصلة في غير صورة الأصل يتعدى الحكم وإلا فلا، بل يقتصر الحكم على مورد النص أو مورد الإجماع فيقتصر الحكم، أما توقف التعليل على التعدية أو على العلم بأن العلّة حاصلة في غير الأصل فلا معنى له. **فأقول**: هذه المسألة[٦] مبنية على اشتراط التأثير عند أبي حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفاء بالإخالة عند الشافعي رحمه الله.

---

(٣) **قوله: إذ الفائدة الفقهية إلخ**: لقائل أن يقول: إن أُريد بالفائدة الفقهيّة ما يكون له تعلُّق بالفقه ونسبة إليه، فلا نسلّم انحصارها في إثبات الحكم، لجواز أن يكون سرعة الإذعان وزيادة الاطمئنان بالأحكام والاطلاع على حِكمه الشارع في شرعيّتها، وإن أريد المسألة الفقهية فلا نسلّم أنّ التعليل لا يكون إلَّا لأجلها، لجواز أن يكون لفائدةٍ أخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث، وجوابه: أن التعليل بالقاصرة ليست من الأدلة الشرعيَّة، ولو سلّم فيفيد الظن بالحِكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الإذعان وشدّة الاطمئنان. ل.

(٤) **قوله: فإن قيل إلخ**: تقرير السؤال: لو كانت صحةُ التعليل موقوفةً على تعدية العلّة لم تكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور، واللازم منتف للاتفاق على توقّف التعديّة على ثبوت العلية الموقوف على صحتها.

(٥) **قوله: قلنا: يتوقف على علمه إلخ**: تقرير الجواب: أن الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى إثبات مثل حكم الأصل في الفرع، والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص، ويمكن أن يجاب بأن الموقوف على التعليل نفس التعدية والذي يتوقّف عليه التعليل صلوح التعدية لا نفسها فلا دور حينئذ أيضاً.

(٦) **قوله: هذه المسألة مبنية على اشتراط التأثير**: فيه نظر لأن اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة أخرى مع عدم النص على علّية الوصف لذلك الحكم، لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة أخرى، واعتبار الشارع إيّاه في جنس الحكم بأن يثبت ذلك بنص أو إجماع. ل.

ومعنى التأثير اعتبر الشارع جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فإن كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة أخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة أصلاً لأن نوع العلّة أو جنسها لما لم يوجد في صورة أخرى لا يدرى أن الشارع اعتبره أو لم يعتبره. وعند الشافعي رحمه الله لما كان مجرد الإخالة كافياً يحصل الوقوف على العلّة مع الاقتصار على مورد النص، فحاصل الخلاف أنه إذا كان الوصف مقتصراً على مورد النص أو الإجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علّة عندنا خلافاً له فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف أفاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده. وثمرة الاختلاف(٧) أنه إذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد أن القاصر علّة هل يمنع التعليل بالمتعدّي أم لا؟ فعنده يمنع وعندنا لا، لأنّه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فإنها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا تعارض غلبة الظن بعلّية الوصف المتعدي المؤثر، كما أن توهم أن لخصوصية الأصل تأثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر فكذا هاهنا إلّا إذا كان الوصف القاصر يثبت عليته بالنص كقوله عليه الصلاة والسلام: (حرمت الخمر لعليتها) فحينئذ يثبت عليته ويكون(٨) مانعاً من علية وصف آخر، فإن قيل: تعليلكم بالثمنية للزكاة في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا: لا بل متعد إلى الحلي فإن قيل: تعديته إلى الحلي لا تدل على كونه وصفاً مؤثراً وقد جعلتم هذه المسألة مبنية على التأثير، قلنا: معنى قولنا: إن الثمنية علّة للزكاة في المضروب هو أن كون الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على أنهما غير مصروفين إلى الحاجة الأصلية بل هما من أموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامي وتأثير المال النامي في وجوب الزكاة عرف شرعاً فمعنى كون الثمنية علّة للزكاة أن الثمنية من جزئيات كون المال نامياً فتكون علّة مؤثرة باعتبار أن الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكاة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية.

---

(٧) **قوله: وثمرة الخلاف إلخ**: فيه بحث، لأن القاصر والمتعدِّي إذا اجتمعا وتعارضا، والمتعدِّي راجح إجماعاً فالخلاف بلا ثمرة.

(٨) **قوله: ويكون مانعاً من علّية وصف آخر**: قيل عليه: لا تزاحم في العلل فيجوز أن يثبت بالنص أو غيره للحكم علّة قاصرة وأخرى متعدية، ويتعدّى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة. ل.

(**مسألة: ولا يجوز التعليل**[٩] **بعلّة اختلف في وجودها في الفرع أو في الأصل**) كقوله في الأخ: إنه شخص يصح التكفير بإعتاقه فلا يعتق إذا ملكه كابن العم فإنه إن أراد عتقه إذا ملكه لا يفيده لأن هذا الوصف غير موجود في ابن العم، (**وإن أراد إعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلّم ذلك في الأخ، وكقوله**[١٠]: **إن**

---

(٩) **قوله: ولا يجوز التعليل بعلّة اختلف في وجودها إلخ**: توضيح المقام بحيث يتجلّى المرام أن من شروط صحة القياس أن لا يعلّل بوصف مختلف فيه، وهو قسمان، أحدهما: ما يمنع فيه الخصم تارةً علّية الأصل، وأخرى حكم الأصل. وثانيها: ما يمنع فيه تارةً العلّة في الفرع وأخرى في الأصل، وأورد المصنف للأول مثالين ذكر الأول بقوله: «في الأخ أنه شخص إلخ» وتوضيحه موقوف على معرفة خلاف بيننا وبين الشافعي وهو في موضعين، الأول: أن الشخص إذا ملك ذا رحم محرم منه عتقَ عليه عندنا، سواء كان القرابة قرابة ولاد أولاً وعنده تخصيص هذا الحكم بقرابة الولاد، فلا يثبت هذا الحكم في بني الأعمام، ومن في معناهم بالإجماع لعدم الولاد والمحرمية، ويثبت في الوالدين والمولودين لوجود المعنيين، ويثبت في الإخوة والأخوات ومن في معناهم عندنا لوجود القرابة والمحرمية ولا يثبت عنده لعدمهما. الثاني: أنه إذا اشترى قريبه الذي يعتق مثل الأب والابن ناوياً عن الكفارة يصحّ، ويخرج به عن عهدة الكفارة عندنا، وعنده لا، وإذا عرفتَ هذا فاعلم أن الشافعي رحمه الله إذا علّل في أن الأخ لا يعتق على أخيه بالملك بأنه شخص يصحّ التكفير بإعتاقه، فلا يعتق بالملك كابن العم، كان هذا تعليلاً بوصفٍ مختلفٍ فيه اختلافاً ظاهراً، لأنَّا نقول: إن أراد عتقه إذا ملكه لم يفد، لأن هذا الوصف غير موجود في الأصل، وهو ابن العم، فإنه يصير ملكاً ثم يقع عن الكفارة بالإعتاق القصدي بخلاف الأخ، وإن أراد إعتاقه بعدما ملكه لم يوجد في الفرع وهو الأخ لأنه يعتق بمجرد الملك، وذكر الثاني بقوله: «وكقوله: إن تزوّجت زينب إلخ».

(١٠) **قوله: وكقوله: إن تزوجت زينب فكذا إلخ**: مثال ثانٍ للقسم الأول، وهو ما يمنع فيه الخصم تارةً علّية الأصل، وأخرى حكم الأصل. وتوضيحه موقوف على معرفة خلاف بيننا وبين الشافعي سبق في بحث مفهوم المخالفة وهو أن تعليق الطلاق والعتاق بالملك صحيح عندنا، خلافاً له، إذا عرفتَ هذا فاعلم أنه إذا قال: إن تزوّجتُ زينبَ فهي طالقٌ تعليقٌ فلا يصح بلا نكاح كما قال زينب التي أتزوّجها طالق، كان قياساً فاسداً، لأن العلّة وهي كونه تعليقاً مفقودةٌ في الأصل، فإن قوله: زينب التي أتزوّجها تنجيز لا تعليق، فإن صحّ هذا بطل إلحاق التعليق به لعدم الجامع وإلَّا منع حكم الأصل

تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح، كما لو قال: زينب التي أتزوجها طالق، لأنّا نمنع وجود التعلق في الأصل أو ثبت[١١] **الحكم في الأصل بالإجماع مع الاختلاف في العلّة كقوله في قتل الحرّ بالعبد إنه عبد فلا يقتل بالحر كالمكاتب)** أي مكاتب قتل وله مال يفي ببدل الكتاب وله وارث غير سيده **(فنقول: العلّة في الأصل جهالة المستحق لا كونه عبداً)**. **مسألة**: ولا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق كقوله: مكاتب، فلا يصح التكفير بإعتاقه كما إذا أدى بعض البدل فنقول: أداء[١٢] بعض البدل عوض مانع.

(الثالث: يعرف العلّة بأمور، أولها: النص إما صريحاً[١٣] **كقوله تعالى:**

وهو عدم الوقوع في قوله زينب التي أتزوّجها طالق، لأنَّا إنما منعنا الوقوع، لأنه تنجيز فلو كان تعليقاً لقلنا به.

(١١) **قوله: أو ثبت الحكم في الأصل إلخ**: عطف على «اختلف» يعني لا يجوز التعليل بعلّة اختلف في علّيتها مع الإجماع على ثبوت الحكم في الأصل، وهو بيان للقسم الثاني وأورد له مثالاً واحداً، توضيحه موقوف على معرفة خلاف بيننا وبين الشافعي، وهو أن المكاتب إذا قتل عمداً وترك وفاء وورثه سيده فقط أو لم يترك وفاء وله وارث يقتصّ، وإن لم يترك وفاءً ووارثاً لا يقتصّ عندنا، وعنده يقتصّ إن كان قاتله عبداً، إذا عرفت هذا فاعلم أنه إذا قال في مسألة العبد: إذا قتله الحرّ فلا يقتل به الحر كالمكاتب، فإنه محل الإعتاق، قلنا: العلّة عندنا في عدم قتله بالمكاتب ليس كونه عبداً، بل جهالة المستحقّ من السيد أو الورثة، لاحتمال أن يبقى عبداً لعجزه عن أداء النجوم فيستحقّ السيد وأن يصير حرّاً بأدائها فيستحقّه الورثة وجهالة المستحق لم تثبت في العبد، فإن صحّت هذه العلّة بطل إلحاق العبد به في الحكم، لعدم مشاركته في العلّة، وإن بطلت يمنع حكم الأصل، ونقول يقتل الحر بالمكاتب، وبهذا التقرير يظهر أن مراد المصنف من الإجماع في قوله، أو ثبت الحكم في الأصل بالإجماع، ليس الإجماع المصطلح، بل اتفاق الخصمين (نحو الحنفية والشافعية) ولو بالنظر إلى بعض الصور، كذا في التوشيح عن الملّا خسرو.

(١٢) **قوله: أداء بعض البدل عوض**: والعوض مانع عن جواز التكفير وهو موجود في الأصل دون الفرع.

(١٣) **قوله: إما صريحاً**: الصريح له مراتب، منها: ما صرّح فيه بالعلّية مثلُ لِعلّة كذا، أو لأجل كذا، أو كي يكون كذا. ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثلُ

﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً﴾ [الحشر: الآية ٧]) يقال: صار الفيء دولة بينهم يتداولونه بأن يكون مرة لهذا ومرة لذلك، (**وقوله تعالى**: ﴿لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: الآية ٧٨]، **وقوله تعالى**: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: الآية ١٥٩] **وغيرها من ألفاظ التعليل أو إيماء**)(١٤) بأن يترتّب الحكم على الوصف بالفاء في أيهما كان نحو: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: الآية ٣٨]، وقوله عليه السلام: «لا تقربوه طيباً فإنه يحشر يوم القيامة ملبيّاً»، والحق أن هذا صريح لأن الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فمعناه لأنه يحشر (**وكذا في لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم، أو يترتب الحكم على المشتق نحو أكرم العالم أو يقع جواباً نحو: واقعت امرأتي في نهار رمضان، فقال: أعتق رقبة، أو يكون بحيث لو لم يكن علّة لم يفد نحو إنها من الطوافين، والحق أن هذا صريح**) إذ كلمة (إن) إذا وقعت بين الجملتين تكون لتعليل الأولى بالثانية كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [يوسف: الآية ٥٣] ونظائره كثيرة، فإما أن يكون «إن» في مثل هذا الكلام

قوله لكذا، وبكذا وإن كان كذا، فإن هذه الحروف قد تجيء لغير العلّية كلام العاقبة وباء المصاحبة، وإن المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب من غير سببية، ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع إما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دماً، وإما في الحكم نحو: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: الآية ٣٨]، والحكمة في دخول الفاء تارةً في الوصف وتارةً في الحكم أن الفاء للترتيب والباعث متقدم في التعقُّل ومتأخِّر في الخارج، فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظةً للاعتبارين، وهذا دون ما قبله، لأن الفاء للتعقيب، ودلالته على العلّية استدلالية، ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل «سَها فَسَجَدَ»، «وزَنَى ماعِزٌ فَرُجِمَ»، وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط، إلّا أنه لا ينفي الظهور. ل.

(١٤) **قوله: أو إيماء**: وهو أن يقرن بالحكم ما لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل، لكان بعيداً فيحمل على التعليل دفعاً للاستبعاد كما في قصة الأعرابي، فإن غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له، والإيماء له مراتب أيضاً، وأما كلمة «إن» بدون الفاء مثل إنها من الطوافين، فالمذكور في أكثر الكتب أنها من قبيل الصريح، وجعلها بعضهم من قبيل الإيماء نظراً إلى أنها لم توضع للتعليل، ودلالة الجواب على العلّية إيماء لا صريح، وبالجملة كلمة إن مع الفاء أو بدونها قد تُورد في أمثلة الصريح، وقد تُورد في أمثلة الإيماء. ل.

للتعليل أو يكون تقديره، «لأن» والحذف غير الإيماء (**نحو: أرأيت لو كان على أبيك دين الحديث، أو يفرق في الحكم بين شيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم**)، فإنه فرّق في هذا الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها فقوله مع ذكرهما إما أن يرجع الضمير إلى الحكمين باعتبار أنه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم ففهم الحكمان فيرجع الضمير إليهما أو يرجع الضمير إلى الشيئين (**أو ذكر أحدهما**) أي أحد الحكمين أو أحد الشيئين (**نحو: القاتل لا يرث**) فإن تخصيص القاتل بالمنع من الإرث مع سابقة الإرث يشعر بأن علّة المنع القتل (**أو يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو إلّا أن يعفون**) قال الله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ [البقرة: الآية ٢٣٧] والعفو يكون علّة لسقوط المفروض (**أو بطريق الغاية نحو حتى يطهرن أو بطريق الشرط نحو مثلاً بمثل فإن اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم**) فاختلاف الجنس يكون علّة لجواز البيع.

(**واعلم**[(١٥)] **أن في هذه المواضع إن سلّم العلية**) إنما قال إن سلّم العلّية لأن العلّية في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امرأتي لأنه وإن نسب الحكم إلى المواقعة، لكن يمكن أن تكون العلّة شيئاً يشتمل عليه المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلاً (**لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس أصلاً نحو السارق والسارقة لأن السرقة إن كانت علّة فكلما وجدت يثبت الحكم القطعي نصاً لا قياساً وكذا في زنى ماعز ونحوه فاستخرجه وأيضاً النص يدلّ على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت امرأتي ونحوها لا على كونها مناطاً فإنه يمكن أن يكون هتك حرمة الصوم وأيضاً الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية**).

---

(١٥) **قوله: واعلم أنَّ في هذه المواضع إلخ**: فيه سوء ترتيب، لأنه كان ينبغي أن يقدّم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم، والمصنف عَكَسَ حيث قدّم التسليم بقوله: «إن سلّم العلّية» ثم ذَكَرَ المنع بقوله: «وأيضاً النص»، ثم المتمسِّكون بمسلك الإيماء لا يدّعون أنه يدلّ على العلّية قطعاً، حتى يكون احتمال أن يكون العلّة شيئاً آخر قادحاً في كلامهم، بل يدّعون فيه الظن وظهور العلّية دفعاً للاستبعاد، والغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك.

(وثانيها: الإجماع كإجماعهم على أن الصغر علّة لثبوت الولاية عليه في المال).

(وثالثها: المناسبة[١٦] وشرطها الملاءمة[١٧] وهي أن يكون[١٨] على وفق العلل الشرعية وأظن أن المراد منه أن الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد أن يكون أخص[١٩] من كونه متضمناً لمصلحة فإن هذا مرسل لا يقبل اتفاقاً) وكلمة هذا إشارة إلى كونه متضمناً لمصلحة.

---

(١٦) قوله: وثالثها المناسبة: وهي عند الشافعية «كون الوصف بحيث يكون ترتُّب الحكم عليه متضمّناً لجلب نفعٍ أو دفع ضررٍ» معتبرٌ في الشرع كما يقال: الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية، فإنه نفعٌ بحسب الشرع، وإن كان ضرراً بحسب الطب، أو يقال: إنّ المناسب ما يكون متضمِّناً لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك، والملائمة شرط زائد على ذلك.

(١٧) قوله: وشرطها الملائمة: إن جمهور العلماء على أن الوصف لا يصير علّةً بمجرد الاطراد، بل لا بد لذلك من معنى يعقل بأن يكون صالحاً للحكم، ثم يكون معدَّلاً بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحيته للشهادة بالعقل والبلوغ والحريّة والإسلام، ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين، فكذا لا بد لجعل الوصف علّةً من صلاحيته للحكم بوجود الملائمة، ومن عدالته بوجود التأثير، فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائماً، وبعد الملائمة لا يجب العمل به إلَّا بعد كونه مؤثراً عندنا، فالملائمةُ شرطٌ لجواز العمل بالعلل والتأثير شرط لوجوب العمل، ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بأن يصح إضافة الحكم إليه. ل.

(١٨) قوله: وهي أن يكون على وفق العلل الشرعية: بأن تكون علّة هذا المجتهد موافقةً لعلّة استنبط بها النبي عليه السلام والصحابة والتابعون ولا تكون هذه العلّة نابية عنها.

(١٩) قوله: أخص من كونه متضمناً لمصلحة: والمراد بالجنس الذي هو أخصّ من كونه متضمِّناً لمصلحة اعتبرها الشارع لمصلحة حفظ النفس مثلاً، فالمراد أنه يجب أن يكون أخصّ من مصلحة حفظ النفس، وكذا من مصلحة حفظ الدين إلى غير ذلك، ولا يكفي كونه أخصّ من المتضمِّن لمصلحة ما، لأن المتضمِّن لمصلحة حفظ النفس أخصّ من المتضمِّن لمصلحة ما، وليس بملائم.

(لكن كلما كان[٢٠] الجنس أقرب كان القياس أقوى الاستدراك يتعلّق بقوله ويكفي الجنس[٢١] البعيد ها هنا، والملائم[٢٢] كالصغر فإنه علّة لثبوت الولاية عليه، لِمَا فيه من العجز، وهذا يوافق تعليل الرسول عليه الصلاة والسلام لطهارة سؤر الهرة بالطواف، لما فيه من الضرورة) فإن العلّة في أحد الصورتين العجز وفي الأخرى الطواف فالعلتان وإن اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في إحدى الصورتين الولاية وفي الأخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل أن الشرع اعتبر الضرورة في إثبات حكم يندفع به الضرورة أي اعتبر الضرورة في حقّ الرخص. **(وكما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة أن قليله يدعو إلى كثيره، والشرع[٢٣] اعتبر جنس هذا في الخلوة[٢٤] مع الجماع وكذا حمل حد**

---

(٢٠) **قوله: كلما كان الجنس أقرب إلخ**: أي أقرب إلى الوصف، ومعناه: أي أقل واسطةً وأشدّ خصوصيةً، كان القياس أقوى وبالقبول أحرى، لكونه بالتأثير أنسب وإلى اعتبار الشارع أقرب.

(٢١) **قوله: ويكفي الجنس البعيد ها هنا**: قال العلّامة الآمدي في الأحكام: إن لكل من الوصف والحكم أجناساً عالية وقريبة ومتوسطة، فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم وأخصّ منه هو الوجوب مثلاً، ثم العبادة، ثم الصلاة، ثم المكتوبة، والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفاً يناط الأحكام به وأخصّ منه المناسب، ثم المصلحة الضرورية، ثم حفظ النفس، وهكذا، ولا شك أن الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم، لكثرة ما به الاشتراك أقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم، فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو أغلب على الظن، وما كان بالعالي فهو أبعد، وما كان بالمتوسطة فمتوسطةٌ على الترتيب في النزول والصعود.

(٢٢) **قوله: والملائم كالصغر إلخ**: فإن الشارع اعتبر جنسَ ذلك الوصفِ وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح، وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة.

(٢٣) **قوله: والشرع اعتبر جنس هذا**: أي اعتبر كون مقدمات الشيء ودواعيه قائماً مقام ذلك في ترتُّب الحكم في كل منهما.

(٢٤) **قوله: في الخلوة إلخ**: والمراد بالخلوة اجتماع الزوجين بحيث لا يكون معهما عاقلٌ في مكان لا يطّلع عليهما أحد بغير إذنهما، أو لا يطّلع عليهما أحدٌ للظُلمة ويكون الزوج عالماً بأنها امرأته، هكذا قال المصنّف في شرح الوقاية.

الشرب على حد القذف)، فإن الشرع(٢٥) اعتبر إقامة السبب الداعي مقام المدعو إليه في الخلوة مع الجماع، فإن فيه إقامة الداعي مقام المدعو إليه وقد قال علي رضي الله عنه في حد الشرب: إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون سوطاً.

(وإذا وجدت الملاءمة يصح العمل ولا يجب عندنا بل يجب إذا كانت مؤثرة فالملاءمة كأهلية الشهادة) في أنه لا يصح العمل قبلها بمجرد الملائمة **(والتأثير كالعدالة)** في أنه يجب العمل عند التأثير **(وعند بعض الشافعية: يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الأصل)** وهي أن يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه **(وعند البعض بمجرد كونه مخيلاً)** أي يقع في الخاطر أن هذا الوصف علّة لذلك الحكم **(وهذا يسمى بالمصالح المرسلة)** أي الأوصاف التي تعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا تسمى بالمصالح المرسلة، **(وتقبل عند**

---

(٢٥) **قوله: فإن الشرع اعتبر إقامة السبب إلخ**: ولذا صرّح في كتب الفقه أن المذكور أنَّ المذهب وجوب العدّة للخلوة صحيحةً أو فاسدةً، إقامةً للسبب أو الخلوة مقام المسبّب أي الجماع، وفي رد المحتار قال القدوري: إن كان الفساد لمانع شرعي كالصوم وجَبَت، وإن كان لمانعٍ حسّي كالرتق لا تجب، فكلام الشارح لم يوافق واحداً من القولين، اهـ ـ ح ـ قلتُ: يمكن حمله على الثاني بجعل المانع الشرعي كالعدم غير مفسد لها، فهي صحيحة معه، وإنما المفسد المانع الحسي، ويدلّ عليه قوله: فلا عِدَّة بخلوة الرتقاء.

وقد حقّق المسألة بتحقيق أنيق الإمام أحمد رضا في المجلّد الثاني من جدّ الممتار ص ٥٨٣، وحاصله: أن السبب الداعي مقام المدعوّ إليه هٰهنا ليس كل خلوةٍ مطلقاً، بل السبب الخلوة التي يمكن فيها الإيلاج، حيث قال الإمام: «أقول نصّ في التبيين أنهم استحسنوه في عدّة لتوهّم الشغل اهـ وأيّ توهّم للشغل في بنت سنة أو من ابن سنتين، فالذي يظهر أن كل خلوة يمكن فيها الإيلاج ولو كان ثمه مانع شرعي كالصوم أو حسي كمرض يزيد بالجماع فهي توجب العدة، وكل مانع لا يمكن هو (معه؟) الشغل كصغره أو صغرها أو رتقها أو مرض فيه لا يستطيع معه الجماع أصلاً، لا يجب فيها العدة، فليكن محمل القولين، فالمراد بالصحيحة ما يصحّ فيها الجماع إمكاناً عادياً، والله تعالى أعلم.

الغزالي) أي المصالح المرسلة، فاعلم: أن الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقاً وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الأبعد وهو كونه متضمِّناً لمصلحة في إثبات الحكم، ونوع يقبل عند الغزالي وهو أن الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو أقرب من ذلك الجنس الأبعد **(إذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار بأسارى المسلمين)** فإنه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم إذ لم يعهد في الشرع إباحة قتل المسلم بغير حقّ **(لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات)**.

واعلم أنه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونعلم أنّا لو تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس يخلص أكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لأن صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية إلى جواز الرمي إلى الترس وتكون قطعية لأن حصول المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس عامة المسلمين برمي الترس تكون قطعية لا ظنية كحصول المصلحة في رخص السفر فإن السفر مظنة المشقة وتكون كلية لأن استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكافرون في قلعة بمسلم لا يحلّ رمي الترس لعدم الضرورة وبالقطعية ما لم نعلم تسلطهم إن تركنا رمي الترس وبالكلية ما إذا لم يكن المصلحة كلية كما إذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فإن طرحنا البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لأن المصلحة غير كلية لأنه على تقدير ترك الطرح لا تهلك إلّا جماعة مخصوصة وفي التترس لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الأسارى.

(والتأثير عندنا أن يثبت[٢٦] بنص أو إجماع اعتبار نوعه أو جنسه في نوعه

---

(٢٦) **قوله: والتأثير عندنا أن يثبت إلخ**: بيان لأقسام القياس باعتبار عين العلّة وجنسها، وعين الحكم وجنسه، فبهذا الاعتبار له أربعة أقسام، الأول: أن يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم، وهو الذي يقال أنه في معنى الأصل وهو المقطوع به. الثاني: أن يظهر تأثيرُ عينه في جنس الحكم. الثالث: أن يظهر تأثير جنسه في عينه، وهو الذي خصّصناه باسم الملائم، وخصّصنا اسم المؤثر بما يظهر تأثير عينه. الرابع: أن يظهر تأثير الجنس في الجنس، وهو الذي سمّيناه المناسب الغريب. ل.

وجنسه) أي نوع الوصف[٢٧] أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه **(والمراد بالجنس[٢٨] هٰهنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة)** هذا نظير اعتبار النوع في النوع **(وكقوله عليه السلام: أرأيت لو تمضمضت الحديث)** هذا نظير اعتبار الجنس في النوع **(فإن للجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا في عدم فساد الصوم وكقياس[٢٩] الولاية على الثيب الصغيرة وعلى البكر الصغيرة بالصغر)** نظير اعتبار

---

(٢٧) **قوله: أي نوع الوصف أو جنسه إلخ:** والمراد بالوصف (الوصف الذي يجعل علّة) لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم (الحكم المطلوب بالقياس) لا مطلق الحكم، لأن جميع الأوصاف حتى الأجناس أنواع لمطلق الوصف، وجميع الأحكام حتى الأجناس أنواعٌ للحكم، فلا يبقى فرق بين عِلّية السُّكر المحرَّمة وعِلّية الضرورة للتخفيف، فإضافة النوع إلى الوصف والحكم بمعنى من البيانية، أي النوع الذي هو الوصف أو الحكم المطلوب، فهو نوع لمطلق الوصف والحكم، ويجوز أن تكون الإضافة لاميةً بأن يراد بالوصف والحكم (الوصف الذي يناط به الحكم) و(الحكم الذي يناط بالوصف) فيكون المعنى الإضافي النوع الخاص بالوصف الذي يناط به الحكم، والنوع الخاص للحكم الذي يناط بالوصف، أما إضافة الجنس إلى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على أن المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب. ل.

(٢٨) **قوله: والمراد بالجنس إلخ:** لا يخفى أن للجنسية مراتب عموماً وخصوصاً، ومن أجل ذلك يتفاوت درجات الظن، فالأقرب مقدّم على الأبعد في الجنسية، والمصنف قيّد الجنس بالقريب للتمييز عن الملائم، والمراد بالجنس ما هو أعمّ من الوصف المخصوص والحكم المطلوب، مثلاً عجز الإنسان عن الإتيان بما يحتاج إليه وصف هو علّة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالّة على عدم الحرج والضرر، فعجز الصبي الغير العاقل نوٍع وعجز المجنون نوع آخر، جنسهما العجز بسبب عدم العقل، وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوي أعمّ من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض. وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختياره على ما يشتمل المحبوس، وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل على ما يشتمل المسافر أيضاً وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج، وهكذا في جانب الحكم.

(٢٩) **قوله: وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة إلخ:** معناه أن ولاية النكاح على الصغيرة يثبت للأب، كما يثبت له ولاية المال بجامع الصِّغر، فوصف الصغر أمرٌ واحد، والحكمُ الولايةُ، وهو جنسٌ لجميع ولاية النكاح وولاية المال وهما نوعان من التصرف.

النوع في الجنس (**ولنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة، وكطهارة**(٣٠) **سؤر الهرة**) نظير اعتبار الجنس في الجنس، (**فإن لجنس الضرورة اعتباراً في جنس التخفيف**)، وقد يتركب بعض الأربعة مع بعض فاستخرجه(٣١) كالصغر مثلاً، فإن لنوعه اعتباراً في جنس الولاية ولجنسه اعتباراً في جنسها، فإن جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلاً وقس عليه البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي أحد عشر قسماً واحد منها مركب من الأربعة وأربعة منها مركبة من ثلاثة وستة مركبة من اثنين ولا شك أن المركب من أربعة أقوى(٣٢) من الجميع، ثم المركب من ثلاثة ثم المركب من اثنين ثم ما لا يكون مركباً.

---

(٣٠) **قوله: وكطهارة سؤر الهرة**: ذكر العلَّامة سعد: أن أمثلة المتن في بعضها نظر، والحاصل: أن الوصف المؤثر هو الذي يثبت بنص أو إجماع عليّةُ ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج إلى النيَّة، أو عليّةُ جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف لعدم فساد الصوم، أو عليّةُ ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم، كما في سقوط الزكاة عمن لا عقل له، فإن العجز بواسطة عدم العقل مؤثّر في سقوط ما يحتاج إلى النية، وهو جنس لسقوط الزكاة، أو عليّةُ جنس الوصف لجنس الحكم، كما في سقوط الزكاة عن الصبي لتأثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج إلى النيَّة.

(٣١) **قوله: وقد يتركب بعض الأربعة مع بعض فاستخرجه إلخ**: لا خفاء في أنّ أقسام المفرد أربعةٌ حاصلةٌ من ضرب الاثنين في الاثنين، لأن المعتبر في جانب الوصف هو النوع أو الجنس، وكذا في جانب الحكم، وحينئذ يلزم انحصار المركب في أحد عشر لأن التركيب إمَّا ثنائي أو ثلاثي أو رباعي، أما الرباعي فواحد لا غير، وأما الثلاثي فأربعة، وأما الثنائي فستة، فتصير اثنى عشر حاصلة من ضرب الأربعة في الثلاثة، فيسقط ستة بموجب التكرار، وإن شئت التفصيل فارجع إلى التلويح.

(٣٢) **قوله: ولا شك أن المركب من أربعة أقوى إلخ**: يعني أن قوة الوصف إنما هي بحسب التأثير، والتأثير بحسب اعتبار الشارع، فكلما كثر الاعتبار قوي الآثار، فيكون المركب أقوى من البسيط، والمركب من أجزاء أكثر أقوى من المركب من أجزاء أقلّ، وأنت خبير بأنه إنما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع، فإنه أقوى الكل لكونه بمنزلة النص، فالمركب من غيره لا يكون أقوى منه.

(وقد سمّى[٣٣] **البعض أول الأربعة غريباً والثلاثة ملائمة، ثم لا يخلو**[٣٤] **من أن يكون له أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه ويسمى شهادة الأصل وهي أعم من أولى الأربعة مطلقاً)** أي شهادة الأصل أعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لأنه كلما وجد اعتبار نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم، فقد وجد للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه لكن لا يلزم أنه كلما وجد له أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم، **(وبينها وبين أخيري الأربعة عموم وخصوص من وجه)** أي قد يوجد شهادة الأصل بدون واحد من أخيري الأربعة وقد يوجد واحد من أخيري الأربعة بدون شهادة الأصل وقد يوجدان معاً. **(فالتعليل بهما بدون شهادة الأصل حجة ويسمى عند البعض تعليلاً لا قياساً، وعند البعض هو قياس أيضاً وإذا وجد**[٣٥] **شهادة الأصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريباً أيضاً)**.

---

(٣٣) قوله: وقد سمّى البعض إلخ: ذكر في بعض أصول الشافعية: أن المناسب الغريب ما يؤثّر نوعه في نوع الحكم، ولم يؤثّر جنسه في جنسه كالطُعم في الربا، فإن نوع الطُعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البُر، ولم يؤثّر جنسُ الطُعم في ربويّة سائر المطعومات، كالخضروات، والملائم هو الأقسام الثلاثة الباقية.

(٣٤) قوله: ثم لا يخلو إلخ: أي الحكم بعد التعليل لا يخلو من أن يكون مقروناً بشهادة الأصل أو لا يكون، ففي الكلام حذف، والمراد بشهادة الأصل أن يكون للحكم المعلّل أصل معيّن من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه. والحاصل: أن كلّاً من اعتبار النوع في النوع، واعتبار الجنس في الجنس يستلزم شهادة الأصل، وهو معنى العموم والخصوص المطلق، وأما اعتبار النوع في الجنس أو الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الأصل، بل قد يجتمعان، وقد يفترقان، وهذا معنى العموم والخصوص من وجه.

(٣٥) قوله: وإن وجد شهادة الأصل بدون التأثير: يعني أن شهادة الأصل قد يوجد بدون كل من الأنواع الأربعة للتأثير، وحينئذ يسمّى الوصف غريباً لعدم تأثيره فلا يقبل عندنا، أي لا يجب قبوله لأن شرط وجوب القبول هو التأثير، أو المراد أنه لا يقبل بالفعل ولا يصحّ العمل به ما لم يكن ملائماً.

اعلم أن التعليل[٣٦] بأولى الأربعة لا يكون إلّا مع شهادة الأصل لما قلنا: إنها أعم فيكون التعليل بكل منهما قياساً اتفاقاً، والتعليل بأخيري الأربعة إذا وجد مع شهادة الأصل يكون قياساً اتفاقاً وإذا وجد بدون شهادة الأصل فعند البعض قياس وعند البعض لا ويسمى تعليلاً لكنه مقبول اتفاقاً، وإنما الخلاف في تسميته قياساً وشهادة الأصل قد توجد بدون الأولين لأنها أعم من كل منهما مطلقاً وقد توجد بدون أخيري الأربعة لأنها أعم من كل منهما من وجه. فإذا وجدت بدون التأثير لا يقبل عندنا ويسمى غريباً أي يسمى الوصف الذي يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تأثير غريباً فالغريب نوعان: أحدهما مقبول، وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم. والثاني مردود، وهو الوصف الذي يوجد جنسه أو نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم أن الشارع اعتبر هذا الوصف أو لا، **(وإنما اعتبرنا[٣٧] التأثير لأنه)** أي القياس **(أمر شرعي فيعتبر فيه)** أي في القياس **(اعتبار الشرع)** وهو أن يكون القياس بوصف اعتبره الشارع أو اعتبر جنسه **(ولأن العلل المنقولة ليست إلّا مؤثرة كقوله عليه السلام: إنها[٣٨] من الطوافين، وقوله عليه السلام في المستحاضة: إنه دم عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق وهو النجاسة تأثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضاً وفي كونه مرضاً لازماً،**

---

(٣٦) **قوله: أن التعليل بأولى الأربعة إلخ**: يعني أن التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه أو جنسه في نوع الحكم يكون قياساً لا محالة، وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم أو جنسه في جنسه إذا كان مع شهادة الأصل، وأما إذا كان بدونها فهو تعليل مشروع ومقبول بالاتفاق، لكن عند بعضهم يسمّى قياساً، وعند بعضهم يكون استدلالاً بعلّةٍ مستنبطة بالرأي.

(٣٧) **قوله: إنما اعتبرنا التأثير إلخ**: حاصله أننا اعتبرنا التأثير في العلّة لوجوب العمل بالقياس لوجهين، أحدهما: أن القياس أمر شرعي، فلا بد فيه من اعتبار الشارع. وثانيهما: أن الأقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على العلل المؤثرة.

قال العلّامة سعد: والظاهر أن مرادهم بالتأثير في هذا المقام ما يقابل الطرد، فمعناه أن يكون الوصف مناسباً مُلائماً، وقيل: بل التأثير بمعنى اعتبار النوع أو الجنس القريب.

(٣٨) **قوله: كقوله عليه السلام إنها من الطوافين**: قد اعتبر فيه الشارع نوعَ الوصف وهو الطواف في سقوط النجاسة.

فيكون له تأثير في التخفيف. وقوله عليه السلام: أرأيت[٣٩] لو تمضمضت بماء الحديث وغيرها من أقيسة الرسول عليه السلام والصحابة رضي الله تعالى عنهم، وعلى هذا[٤٠] الأصل قلنا: مسح الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف، لأن كونه مسحاً مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله. وأما قوله: ركن، فيسن تثليثه كما في سائر الأركان فغير معقول، وكذا جعلنا[٤١] الصغر علّة للولاية بخلاف البكارة وأيضاً قلنا: صوم رمضان[٤٢] متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر تأثيره) أي تأثير المتعين في عدم التعيين **(في الودائع والمغصوب)** فإن رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد وغير هذا ولما كان هذا الرد متعيناً لا يجب عليه تعيينه بأن يقول هذا الرد هو رد الوديعة فإن ردها مطلقاً يصرف إلى الواجب عليه وهو رد الوديعة. **(وفي النقل)** فإنه إذا نوى في غير رمضان صوماً مطلقاً ينصرف إلى النقل لتعينه.

(ففي رمضان ينصرف إلى صوم رمضان لتعينه فإن الفرض فيه كالنفل

---

(٣٩) **قوله عليه السلام: أرأيت لو تَمَضْمَضْت**: وتمامه: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرّك» لعدم قضاء الشهوتين أثر في عدم انتقاض الصوم، فكما أن المضمضمة مقدّمةُ شهوةِ البطن وليست في معنى الأكل، كذلك القُبلة مقدمةُ شهوة الفرج وليست في معنى الجماع، لا صورةً لعدم إيلاج فرج في فرج، ولا معنًى لعدم الإنزال.

(٤٠) **قوله: وعلى هذا الأصل**: وهو اعتبار التأثير جزئياً في أقيستنا في المسائل المختلف فيها، فعلّلنا بالعلل المؤثّرة، فإن للمسح أثراً في التخفيف، فإنه أيسر من الغَسل، ويتأدّى به الفرض، ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات، بخلاف الركنية، فإنه لا أثر لها في التكرار وإبطال التخفيف وكون التثليث سنَّة.

(٤١) **قوله: وكذا جعلنا الصغر علّة إلخ**: أي وكذا الصغر مؤثر في إثبات الولاية، فإن ولاية النكاح لم تشرع إلَّا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة.

(٤٢) **قوله: صوم رمضان متعين إلخ**: أي تعيُّن الصوم الفرض في رمضان مؤثر في إسقاط وجوب التعيين، لأن الأصل أن النيَّة في العبادات إنما هو للتمييز بين العبادة والعادة، وتعيُينها إنما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة، فحيث لا تزاحم لا حاجة إلى التعيين بخلاف الفرضية، فإنه لا يعقل تأثيرها في إيجاب التعيين.

في غيره، وبعض(٤٣) **العلماء احتجوا بالتقسيم)** أي على العلّية في القياس **(وهو أن يقول: العلّة إما هذا أو هذا أو هذا، والأخيران باطلان فتعين الأول فإن لم يكن حاصراً لا يقبل وإن كان حاصراً بأن يثبت عدم علّية الغير)** أي غير هذه الأشياء التي ردد فيها **(بالإجماع مثلاً)** إنما قال مثلاً لأنه يمكن أن يثبت عدم علية الغير بالنص **(بعدما ثبت تعليل هذا النص يقبل كإجماعهم على أن علّة الولاية إما الصغر أو البكارة فهذا إجماع على نفي ما عداهما وبتنقيح المناط**(٤٤) **وهو أن يبين عدم علية الفارق ليثبت علّية المشترك)** الفارق هو الوصف الذي يوجد في الأصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذي يوجد فيهما **(وعلماؤنا لم يتعرّضوا لهذين فإنه على تقدير قبولهما يكون مرجعهما إلى النص أو الإجماع أو المناسبة وبالدوران**(٤٥) **وهو باطل عندنا، ففسّره بعضهم بأنه وجود الحكم في كل صور**

---

(٤٣) قوله: وبعض العلماء إلخ: هٰهنا مقامان، أحدهما: بيان الحصر، ويكفي في ذلك أن يقول: «بحثتُ فلم أجد سوى هذه الأوصاف» ويصدق، لأن عدالته وتديّنه مما يغلب ظنّ عدم غيره، إذ لو وجد لَمَا خفي عليه، أو لأن الأصل عدم الغير. وثانيهما: إبطال علّية بعض الأوصاف، ويكفي في ذلك أيضاً الظن، والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون إثبات التعليل في كل نص، بل يكفي عندهم أن الأصل في النصوص هو التعليل، وأن الأحكام مبنيّة على الحكم والمصالح ولو سلّم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الأحكام وإلحاق الفرد بالأعم الأغلب هو الظاهر.

(٤٤) قوله: بتنقيح المناط: ذكر الإمام الغزالي أن النظر والاجتهاد في مناط الحكم، أي علّته إما أن يكون في تحقيقه أو تنقيحه أو تخريجه، أمّا تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلّة في آحاد الصورَ بعد معرفتها بنص أو إجماع أو استنباط، ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به إذا كانت العلّةُ معلومة بنص أو إجماع، وأما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دلّ النص على كونه علّة من غير تعيين، وهذا النوع وإن أقرّ به أكثرُ منكري القياس فهو دون الأول، وأما تخريج المناط فهو النظر في إثبات علّة الحكم الذي دلّ النص أو الإجماع عليه، دون علّته كالنظر في إثبات كون السكر علّة لحرمة الخمر، وهذا في الرتبة دون النوعين الأولين، ولذا أنكره كثيرٌ من الناس.

(٤٥) قوله: وبالدوران: احتجّ بعضُ الأصوليين على علّية الوصف بدوران الحكم معه، أي ترتّبه عليه وجوداً، ويسمى الطرد بعضهم وجوداً وعدماً، ويسمى (الطرد) و(العكس) كالتحريم مع السكر فإن الخمر يحرم إذا كان مُسكراً، ويزول حرمته إذا زال إسكاره بصيرورته خَلّاً.

وجود الوصف، وزاد بعضهم العدم عند العدم، وشرط(٤٦) **بعضهم قياس النص في الحالين)** أي في حال وجود الوصف وعدمه **(ولا حكم له نظيره أن المرء إذا قام إلى الصلاة وهو متوضئ لا يجب عليه الوضوء وإذا قعد وهو محدث يجب فعلم أن الوجوب دائر مع الحدث)** فإنّا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجوداً وعدما والنص موجود في الحالين أي حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لأن النص يوجب أنه كلما وجد القيام إلى الصلاة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب أما عند القائلين بالمفهوم فظاهر وأما عندنا فلأن الأصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين أما حال عدم الحدث فإن ظاهر النص يوجب أنه إذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت وأما حال وجود الحدث فلأنه ينبغي أنه إذا لم يقم إلى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء أما عند القائلين بالمفهوم فلأن هذا الحكم هو مدلول النص وأما عندنا فلأن عدم وجوب الوضوء وإن كان بناء على العدم الأصلي لكن نجعل(٤٧) هذا الحكم، حكم النص مجازاً، فعلم بهذا علّية الحدث إذ لولا ذلك لما تخلّف الحكم عن النص أصلاً **(وقوله عليه السلام: لا يقضي**

---

(٤٦) **قوله: وشرط بعضهم قيام النص إلخ**: يعني شَرَطَ بعضُهم وجودَ النص في حالتي وجود الوصف وعدمه، والحال أنه لا حكم له، أي للنص، وذلك لرفع احتمال إضافة الحكم إلى الاسم وتعين إضافته إلى معنى الوصف، فإن الحرمة ثبتت للعصير إذا اشتدّ ويسمّى خمراً، وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم، فإذا كان الاسم قائماً في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علّية الاسم، وتعيّن علّية الوصف، وإلَّا لَمَا تخلّفَ الحكمُ عن النص.

(٤٧) **قوله: لكن نجعل هذا الحكم حكم النص مجازاً**: جواب عما يقال: إنَّ هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة، إذ لا يكون النص قائماً عند عدم الوصف المنصوص عليه، ولا يكون له حينئذ موجبٌ لا نفياً ولا إثباتاً، ولا يتناول أصلاً، مثلاً إذا لم يقم إلى الصلاة، بل قَعَدَ، لم يتناوله النص إلَّا عند القائلين بمفهوم الشرط، وأما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنياً على عدم دليل الوجوب، فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز، حيث عبّر بعدم الوجوب المستند إلى النص عن مطلق عدم الوجوب.

القاضي وهو غضبان، فإنه يحلّ القضاء[٤٨] وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحلّ عند شغله بغير الغضب لهم أن علل الشرع أمارات فلا حاجة إلى معاني تعقل، قلنا: نعم في حقه تعالى، أما في حقّ العباد فإنهم مبتلون بنسبة الأحكام إلى العلل كنسبة الملك إلى البيع والقصاص إلى القتل فإنه يجب القصاص مع أن المقتول ميت بأجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط والوجود[٤٩] عند الوجود لا يدلّ على العلّية لأنه قد يقع اتفاقاً، وقد يقع في العلامة، ولا يشترط[٥٠] لها أيضاً) أي لا يشترط الوجود عند الوجود للعلّية **(لأن التخلُّف لمانع لا يقدح فيها ثم العلّة عين ذلك الوصف عند القائلين بتخصيصها أو ذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به)**.

اعلم أن تخلف الحكم عن العلّة لمانع لا يقدح في العلّية أما عند القائلين بتخصيص العلّة فلأن الشيء يمكن أن يكون علّة والحكم تخلف عنه لمانع وهذا التخلُّف لا يقدح في العلّية وأما عند من لا يقول بتخصيص العلة، فإن العلّة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزءا للعلة فمعنى قولنا إن

---

(٤٨) **قوله: فإنه يحلّ القضاء وهو غضبان**: يعني أن النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب، وأيضاً النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع أو عطش مع عدم حكمه الذي هو إباحة القضاء عند عدم الغضب إما بطريق مفهوم المخالفة أو بالإباحة الأصلية أو بالنصوص المطلقة في القضاء، ويجعل من حكم النص المذكور مجازاً.

(٤٩) **قوله: والوجود عند الوجود**: كان الأحسن أن يقول: الوجود عند الوجود، والعدم عند العدم لا يدلّ على العلّية، لجواز أن يكون ذلك بطريق اتفاقي كلي، أو تلازم تعاكس، أو يكون المدار لازم العلّة، أو شرطاً مساوياً لها، فلا يفيد ظن العلّية، لأنها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة.

(٥٠) **قوله: ولا يشترط لها أيضاً**: زيادة تنبيه على بُعد المناسبة بين الدوران والعلّية، يعني أن الوجود عند الوجود، والعدم عند العدم، كما أنه ليس بملزوم للعلّية فكذلك ليس بلازم لها، لجواز أن لا يوجد الحكم عند وجود العلّة الظاهرة بناء على مانع أو على عدم تمامها حقيقةً، وأن لا ينعدم عند عدمها بناءً على ثبوته بعلّة أخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك.

التخلُّف لمانع لا يقدح فيها أن التخلُّف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزءا للعلة **(ولا يشترط العدم عند العدم لأنه قد يوجد بعلة أخرى وقيام النص**[٥١] **في الحالين ولا حكم له أمر لا يوجد إلّا نادراً فكيف يجعل أصلاً في باب القياس، وأيضاً هو غير مسلم في آية الوضوء لأنه ثبت الحدث بالنص، لأنّ ذكر**[٥٢] **الحدث في الخلف ذكر في الأصل، ولأنّ**[٥٣] **المعنى إذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث، ولما كان**[٥٤] **الماء مطهراً دلّ على قيام النجاسة فاكتفى فيه)** أي في الماء يعني في إيجاب الوضوء **(بدلالة النص)** أي على وجود الحدث **(واختار في التيمم التصريح)** أي بوجود الحدث وهو قوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ إلى قوله: ﴿فَتَيَمَّمُواْ﴾ [النساء: الآية ٤٣]، **(وأيضاً فيه إيماء)** أي في النص إشارة **(إلى أن**

---

(٥١) **قوله: وقيام النص في الحالين**: إشارة إلى بطلان كلام الفريق الثالث، وذلك أن ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكمه أمرٌ لا يوجد إلَّا نادراً، ولا عبرة بالنادر في أحكام الشرع، فكيف يُجعل أصلاً فيما هو من أدلّة الشرع في حال انتفاء الحدث، وإنما يلزم ذلك لو لم يكن النص مفيداً بالحدث، ومفيداً لوجوب الوضوء بشرط وجود الحدث.

(٥٢) **قوله: لأن ذكر الحدث في الخلف إلخ**: حاصله: أن اشتراط الحدث في وجوب الخلف وهو التيمم بقوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [النِّساء: الآية ٤٣]، اشتراط له في وجوب الأصل وهو الوضوء، إذ الخلف لا يفارق الأصل بسببه، وإنما يفارقه بحاله بأن يجب في حالة لا يجب فيها الأصل. وبالجملة لمّا رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فُهِمَ أن وجوب التوضي بالماء مرتّبٌ على الحدث.

(٥٣) **قوله: ولأنّ المعنى إذا قمتم إلخ**: حاصله أن العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضئ عند كل قيام وفي كل ركعة، فلا يتصور أداء الصلاة، فلا بد من إضمار، أي إذا قُمتم من مضاجِعكم أو إذا أردتُم القيامَ إلى الصلاة مُحدِثينَ، والقيام من المضجع كناية عن التنبُّه من النوم، والنوم دليل الحدث.

(٥٤) **قوله: ولمّا كان الماء مطهِّراً إلخ**: جواب عما يقال: أن الخلف له حكم الأصل، فكانت قضية الترتيب أن يصرّح بالحدث في وجوب الوضوء، ويكتفي بالدلالة في وجوب التيمم، فلِمَ عُكِسَتْ، وجوابه على وجهين، الأول: هذا، والثاني قول المصنف: «وأيضاً فيه إيماء».

الوضوء عند عدم الحدث سنَّة لكونه ائتمارا لظاهر الأمر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فإنه ليس بسنة لكل صلاة) وهذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم **(والغضب لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحلّ القضاء إلّا بعد سكونه)** هذا منع لقوله: فإنه يحلّ القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فما ذكر أن النص قائم في الحالين ولا حكم له ممنوع أما حال وجود الوصف فإنه لا يحلّ القضاء إلّا بعد سكون النفس عن الغضب كما ذكر في المتن وأما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم، لأن من شرائط مفهوم المخالفة أن لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم أن القضاء لا يحلّ عند شغل القلب بغير الغضب فيثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص حينئذ دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله إن النص قائم في الحالين ولا حكم له.

(فصل: لا يجوز[1] التعليل لإثبات العلّة كإحداث تصرف موجب للملك) أي لا يجوز[2] بالقياس إحداث تصرف يكون علّة لثبوت الملك.

فصل: لا يجوز التعليل لإثبات العلة

(١) **قوله: لا يجوز التعليل لإثبات العلّة**: ذكر فخر الإسلام أن التعدية حكم لازم للتعليل عندنا، جائز عند الشافعي رحمه الله، فعندنا لا يجوز التعليل إلَّا لتعدية الحكم من المحلّ المنصوص إلى محل آخر، فيكون التعليل والقياس واحداً، وعنده يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطّلاع على حِكمة الشارع، فيوجد التعليل بدون القياس، والكلام في التعليل الغير المنصوص، ثم جملة ما يقع التعليل لأجله أربعة، **الأول**: إثبات السبب أو وصفه، **الثاني**: إثبات الشرط أو وصفه، **الثالث**: إثبات الحكم أو وصفه، **الرابع**: تعديّة حكم مشروع معلوم بصفة إلى محل آخر يُماثله في التعليل، والتعليل مختصٌّ بالتعدية لا يجوز لأجل إثباتِ سببٍ أو صفةٍ، لأنه إثبات الشرع بالرأي.

(٢) **قوله: أي لا يجوز بالقياس إحداث تصرف إلخ**: حاصل ما أشار إليه المصنف: أن التعليل لإثبات العلّة أو الشرط أو الحكم ابتداءً باطلٌ بالاتفاق، ولإثبات حكم شرعي مثل (الوجوب) و(الحرمة) بطريق التعدية من أصل موجود في الشرع ثابت بالنص أو الإجماع جائز بالاتفاق، ، واختلفوا في التعليل لإثبات السببية أو الشرطية

(وقولنا[٣]**: الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي عن الربا والريبة)** جواب إشكال[٤] وهو أنكم أثبتم بالقياس شيئاً هو علّة لحرمة النسأ وهو الجنس بانفراده أي بدون الكيل والوزن، فأجاب[٥] بأن هذا بالنص وهو قول الراوي: نهى النبي عليه السلام عن الربا والريبة فالريبة الشكّ، والمراد بالريبة هنا شبهة الربا وشبهة الربا ثابتة فيما إذا كان الجنس بانفراده موجوداً أو قد باع نسيئة لأن للنقد مزية على النسيئة **(وكون الأكل والشرب موجباً للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص**[٦] **في القتل بالمثقل عندهما)** أي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد إشكالاً **(وصفتها)** بالجر، أي لا يجوز التعليل لإثبات صفة العلّة **(كإثبات السوم في الأنعام ولإثبات الشرط أو صفته كالشهود في النكاح)**، هذا نظير إثبات الشرط **(ولكونهم رجالاً أو مختلطة)** نظير إثبات صفة الشرط **(ولإثبات الحكم أو صفته كصوم بعض اليوم)** نظير إثبات الحكم **(وكصفة الوتر)** نظير إثبات صفة الحكم **(لأن فيه نصب الشرع بالرأي فلا يجوز ابتداء أما إذا كان له أصل فيصح**

بطريق التعدية من أصل ثابت في الشرع، بمعنى أنه إذا ثبت بنص أو إجماع كون الشيء سبباً أو شرطاً لحكم شرعي فهل يجوز أن يجعل شيء آخر علّة أو شرطاً لذلك الحكم قياساً على الشيء الأول عند تحقق شرائط القياس مثل أن تجعل اللواطة سبباً لوجوب الحد قياساً على الزنا، فذهب كثيرٌ من علماء المذهبين إلى امتناعه، وبعضهم إلى جوازه، وهو اختيار فخر الإسلام وأتباعه. كذا قال العلّامة سعد.

(٣) **قوله: الجنس بانفراده يحرم النسأ إلخ**: ثبوت حرمة النسيئة بأحد الوصفين إنما هو باعتبار أن أحد الوصفين علّة تامة لثبوتها، لا باعتبار التوزيع.

(٤) **قوله: جواب إشكال إلخ**: حاصل الإشكال: أنكم أثبتم بالقياس علّية مجرد الجنس لحرمة الربا، وعلّية الأكل والشرب لوجوب الكفارة، وعلّية القتل بالمثقّل لوجوب القياس عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله.

(٥) **قوله: فأجاب بأن هذا بالنص إلخ**: حاصله أنّا لم نُثبت ذلك بالقياس بل بالنص، عبارةً في الأول ودلالة في الأخيرين، على ما سبق في بحث دلالة النص.

(٦) **قوله: وكذا القصاص في القتل بالمثقّل إلخ**: حاصله أنّا لا نبيّن سببيّة القتل بالمثقّل قياساً على سببية القتل بالسيف، بل نبيّن أن السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف أو بغيره، فالسبب واحد لا غير.

كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام) أي عند الشافعي رحمه الله **(فإن له)** أي لاشتراط التقابض عند الشافعي رحمه الله **(أصلاً وهو الصرف ولجوازه بدونه أصلاً)** أي لجواز البيع بدون التقابض عندنا أصلاً **(وهو بيع سائر السلع)** فالحاصل أن اشتراط التقابض عند الشافعي رحمه الله وإن كان إثبات الشرط، فإنه يوجد له أصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له أصل وهو بيع سائر السلع، **(فالتعليل لا يصح إلّا للتعدية هذا ما قالوا)** إنما قلت هذا لأني نقلت هذا الفصل عن أصول الإمام فخر الإسلام رحمه الله ولم أدر ما مراده فإن أراد أن القياس لا يجري في هذه الأشياء أصلاً فهذا لا يصح وقد قال في آخر الباب: «وإنما أنكرنا هذه الجملة إذا لم يوجد له في الشريعة أصل يصح تعليله وأما إذا وجد له فلا بأس به». وإن أراد أنه لا يصح التعليل في هذه الأمور إلّا إذا كان لها[٧] أصل فلا معنى لتخصيص هذه الأمور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه أن يقول لا يصح القياس إلّا إذا كان له أصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فإنه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة **(والحق[٨] في إثبات العلّة أنه إن ثبت أن عليتها لمعنى آخر يصلح للتعليل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن لا يكون هذا إثبات العلّة بالقياس لأن العلّة في الحقيقة ذلك المعنى وإن لم يثبت ذلك فلا لأنه يكون تعليلاً بالمرسل وهذا هو المختلف فيه)**.

---

(٧) **قوله: إذا كان لها أصل**: توضيح ما أراد فخر الإسلام: أنه يصح إثبات السبب والشرط بالرأي والقياس إذا وجد له أصل في الشرع، وفي مسألة وجوب الكفارة بالأكل والشرب الوقاعُ أصلٌ للأكل والشرب، والقتلُ بالسيف أصلٌ للقتل بالمثقّل.

(٨) **قوله: والحق في إثبات العلّة**: يعني الحق في مسألة إثبات العلَّة أنه إن ثبت علِّية شيء لحكم بناء على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به، بأن يكون مؤثراً أو ملائماً، فكل شيءٍ يوجد فيه ذلك المعنى المؤثّر أو الملائم فهو علَّة لذلك الحكم بلا خلاف، ولا يكون هذا من إثبات العلَّة بالقياس، لأن العلَّة بالحقيقة هي ذلك المعنى المشترك بين الشيئين، وقد ثبت علِّيته بما هو من مسالك العلَّة فيكون العلَّة واحدة يتعدّد باعتبار المحل، مثلاً إذا ثبت أنَّ الوقاع علَّة لوجوب الكفارة بناء على أنه يوجد فيه هتكُ حرمة صوم رمضان، فقد ثبت أن العلَّة هي هتك الحرمة، وهو موجود في الأكل فيحكم بأنه علَّة لوجوب الكفارة.

(**فصل: القياس جلي وخفي. فالخفي يسمى الاستحسان**[٩]**، لكنه أعم من القياس الخفي**) فإن كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياساً خفيا لأن الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي أيضاً كما ذكر في المتن لكن الغالب في كتب أصحابنا أنه إذا ذكر الاستحسان أريد به القياس الخفي (**وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق إليه الأفهام**) هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو أنه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي. وقوله: الذي يسبق إليه الأفهام تفسير للقياس الجلي (**وهو حجة عندنا، لأن ثبوته بالدلائل التي هي حجة إجماعاً**) ضمير وهو راجع إلى الاستحسان وقد أنكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فإن أنكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وإن أنكروه من حيث المعنى فباطل أيضاً لأنّا نعني به دليلاً من الأدلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به إذا كان أقوى من القياس الجلي فلا معنى لإنكاره (**لأنه إما بالأثر كالسلم**[١٠] **والإجارة**[١١] **وبقاء الصوم**[١٢] **في النسيان وإما**

---

(٩) **قوله: يسمّى الاستحسان**: وهو في اللغة ـ عدّ الشيء حسناً ـ وفي الاصطلاح: كما سيأتي من المصنف ـ وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق إليه الأفهام، وأنه غلب في اصطلاح أهل الأصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزاً بين القياسين، وأما في الفروع فإطلاق الاستحسان على النص والإجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع، ويرد عليه أنه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص والإجماع بالاتفاق فكيف يصحّ التمسك به، **والجواب** أنه لا يتمسك به إلَّا عند عدم ظهور النص والإجماع.

(١٠) **قوله: كالسلم**: مثال للاستحسان بالأثر، فإن القياس يأبى جوازه، لأنه بيع المعدوم، ولكنَّا جوَّزناه بالأثر وهو قوله عليه السلام: «من أسلف في شيء فلْيُسْلِف في كيلٍ معلومٍ ووزنٍ معلوم إلى أجلٍ معلوم»، رواه الشيخان.

(١١) **قوله: والإجارة**: لأنَّ الإجارة في اللغة ـ بيع المنافع ـ، والقياس يأبى جوازه، إلَّا أنَّا جوَّزناه لحاجة الناس إليه، وقد شهدت بصحتها الآثارُ وهي قوله عليه السلام: «أعطوا الأجيرَ أجرَه قبل أن يجفّ عَرَقُه».

(١٢) **قوله: وبقاء الصوم في النسيان**: وهو أيضاً بالأثر لقوله عليه السلام للذي أكل ناسياً: «أتمَّ صومَك فإن الله أطعمك وسقاك ولا قضاء عليك».

بالإجماع كالاستصناع[١٣] **وإما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار وإما بالقياس الخفي وذكروا له)** أي للقياس الخفي **(قسمين**[١٤]**، الأول: ما قوي أثره)** أي تأثيره **(والثاني: ما ظهر صحته وخفي فساده)** أي إذا نظرنا إليه بادئ النظر نرى صحته ثم إذا تأملنا حقّ التأمل علمنا أنه فاسد. **(وللقياس)** أي للقياس الجلي **(قسمين: ما ضعف أثره، وما ظهر فساده وخفي صحته. فأول ذلك راجح على أول هذا)** أي القسم الأول من الاستحسان وهو ما قوي أثره راجح[١٥] على القسم الأول من القياس الجلي وهو ما ضعف أثره.

واعلم أنّا إذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي وإذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح **(لأن المعتبر هو الأثر لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك)** أي القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده **(فالأول)**[١٦] وهو أن يقع القسم الأول من الاستحسان في مقابلة القسم الأول من

---

(١٣) قوله: كالاستصناع: وهو أن يأمر إنساناً مثلاً بأن يصنع له خُفّاً بكذا، وبيَّن صفته ومقداره، ولم يذكر له أجلاً، فإن القياس يقتضي أن لا يجوز لأنه بيع المعدوم، وقد نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن بيع ما ليس عند الإنسان. ولكنَّا تركناه واستحسنا جوازه بالإجماع لتعامل الناس فيه. من لدن رسول الله صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم إلى يومنا هذا من غير نكير، فنزل منزلة الإجماع، وقد روي أن النبي عليه السلام استصنع خاتماً ومنبراً.

(١٤) قوله: ذكروا له قسمين: الصحةُ تقارب الأثر، والضعفُ يقارب الفساد، وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس، والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة إلى فساده الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة إلى ما يقابله من القياس، والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بأن ينضمّ إلى وجه القياس معنى دقيق يُورِثه قوةً ورجحاناً على وجه الاستحسان.

(١٥) قوله: راجح على القسم الأول: لأن المدار على قوة التأثير وضعفه لا على الظهور والخفاء.

(١٦) قوله: فالأول: يعني أن سؤر سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجسٌ قياساً على سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب، لمخالطة اللُّعاب المتولِّد من لحمٍ نجسٍ.

القياس **(كسؤر سباع**[١٧] **الطير، فإنه نجس قياساً على سؤر سباع البهائم، وطاهر استحساناً، لأنها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر. والثاني)**[١٨] وهو أن يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس **(كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياما لأنه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله: (وراكعاً) لا استحساناً، لأن الشرع أمر بالسجود فلا يؤدى بالركوع كسجود الصلاة، فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وهي أن السجود غير مقصود هنا، وإنما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين)** واعلم أنهم جعلوا في هذه المسألة كون السجود يؤدى بالركوع حكماً ثابتاً بالقياس، وعدمه حكماً ثابتاً بالاستحسان، ولا أدري خصوصية الأول بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا أوردت مثالاً آخر وهو قوله: **(وكما إذا اختلفا في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لأنهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان لا لأنهما ما اختلفا في أصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس**[١٩] **وهي أن الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الأصل)**.

---

(١٧) **قوله: كسؤر سباع الطير**: اعلم أن الروايات إِّما وردت في سباع البهائم دون الطيور، فاحتيج فيها إلى القياس، وهذا قياس ضعيف الأثر قليل الصحة لقصور علَّة التنجُّس في الفرع، أعني (المخالطة) وقد قابله استحسان قوي الأثر يقتضي طهارة سورها، لأنها تشرب بالمنقار على سبيل الأخذ، ثم الابتلاع، والمِنقارُ عظمٌ طاهرٌ، لأنه جاف لا رطوبة فيه، فلا ينجس الماء بملاقاته، فيكون سوره طاهراً كسور الآدمي والمأكول اللحم لانعدام العلَّة الموجبة للنجاسة، وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة، إلَّا أنه يكره لِمَا أنّ سِباع الطيور لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المُخلّاة.

(١٨) **قوله: والثاني**: ونقل عن المصنف في توجيه ذلك: أنه جاز إقامة الركوع مقام السجود ذكراً لِمَا بينهما من المناسبة، أعني: اشتمالهما على التعظيم والانحناء، فجاز إقامتُه مقامَه فعلاً لتلك المناسبة، وهذا أمر جلي تسبق إليه الأفهام، فيكون قياساً، إلَّا أن الاستحسان أن لا يتأدّى به كالسجدة الصلاتية لا تتأدّى بالركوع، لأن الأمر بالشيء يقتضي حسنه لذاته، فيكون مطلوباً بعينه فلا يتأدّى بغيره، وهذا قياس خفي بالنسبة إلى الأول فيكون استحساناً.

(١٩) **قوله: لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس**: حاصله أن أثر القياس مستترٌ

اعلم أنه إذا اختلف المتعاقدان في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك لأنهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في المبيع، فهذا قياس جلي يسبق إليه الأفهام ثم إذا نظرنا علمنا أنهما ما اختلفا في أصل المبيع بل في وصفه لأنهما اختلفا في الذراع[٢٠]، والذراع وصف لأن زيادة الذراع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن وإذا كان الذراع وصفاً والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى أخفى من الأول فيكون هذا استحسانا والأول قياساً هذا ما ذكروه.

(واعلم أنه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين، وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا أوردت الأقسام الممكنة عقلاً وقلت: (وبالتقسيم العقلي[٢١] ينقسم كل إلى ضعيف الأثر وقويه وعند التعارض لا يرجع الاستحسان إلّا في صورة واحدة وهي أن يكون القياس ضعيف الأثر والاستحسان قوي الأثر أما في الصور الثلاث الأخر فالقياس راجح على الاستحسان) أما إذا كان القياس قوي الأثر والاستحسان ضعيف الأثر فواضح وأما إذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره وأما إذا كانا ضعيفين فإما أن يسقط أو

ولكنه قوي من حيث أن عقد السلم إنما يعقد بالأوصاف المذكورة لا بالإشارة إلى المعيّن، وكان الموصوف بأنه (خمس في سبع) غيرُ الموصوف بأنه (أربع في ست)، فبهذا تبيَّن أن الاختلاف هٰهنا في أصل المستحق بالعقد، وذلك يوجب التحالف فلذلك أخذنا بالقياس.

(٢٠) **قوله: والذراع وصف**: من حيث الطول والسِعَة.

(٢١) **قوله: وبالتقسيم العقلي إلخ**: ينقسم القياس والاستحسان تارةً باعتبار القوَّة والضعف، وتارة باعتبار الصحة والفساد، أما باعتبار الأول فإما أن يكونا قويَّي الأثر أو ضعيفي الأثر، أو القياس قويّاً والاستحسان ضعيفاً، أو بالعكس، ففي الرابع يرجّح الاستحسان قطعاً، وفي الثلاثة الباقية يتيقّن عدم ترجيح الاستحسان. وأما ترجيح القياس ففي الأول والثالث متيقن، لا في الثاني، فإنه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما. وأما باعتبار الثاني فإما أن يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن أو فاسدهما أو صحيح الظاهر فاسد الباطن، أو بالعكس، وتفصيلُ صور الترجيح في «التلويح».

يعمل بالقياس لظهوره فلهذا أوردت الحكم المتيقن وهو أن الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور الثلاث ويرجح في صورة واحدة. (**وإلى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس، فالأول من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه مردود بقي الأخيران فالأول من الاستحسان**) أي صحيح الظاهر والباطن (**يرجح عليهما**) أي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه، (**والثاني مردود**) أي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقي (**الأخيران**) أي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه (**فالتعارض بينهما وبين أخيري القياس إن وقع مع خلاف النوع فما ظهر فساده بادئ النظر لكن إذا تُؤمِّل تبين صحته أقوى مما كان على العكس**).

اعلم أن التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان أي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من أخيري القياس إن وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين، إحداهما: أن يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيتهما أن يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك أن ما ظهر فساده بادئ النظر لكن إذا تؤمل تبين صحته أقوى مما كان على العكس سواء كان قياساً أو استحساناً (**ومع اتِّحاده إن أمكن فالقياس أولى**) أي إن وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو أن يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياساً كذلك أو يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياساً كذلك يكون القياس راجحاً في الصورتين وإنما قلنا: إن أمكن، لأنّا لم نجد[٢٢] تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة، والظاهر أنه إذا كان[٢٣] الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لأن القياس لا

---

(٢٢) **قوله: لأنَّا لم نجد تعارض القياس إلخ**: يعني أن الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان في قوَّة الأثر وصحة الباطن، سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر أو بدونه، وبعد إقامة الدليل جزم المصنف بهذا الحكم.

(٢٣) **قوله: إذا كان الاستحسان على صفة إلخ**: هذا مقيَّد بالقوَّة والصحة الباطنة، إذ لا امتناع في أن يعارضَ قياس ضعيف أو صحيح الظاهر فقط، أو فاسد الظاهر والباطن، أو الظاهر فقط للاستحسان كذلك.

يكون صحيحاً في نفس الأمر إلّا وقد جعل الشرع وصفاً من الأوصاف علّة للحكم بمعنى أنه كلما وجد ذلك الوصف مطلقاً أو كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف بإحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد ذلك الحكم فإن كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا أو خفيا لأنه لا يمكن أن يجعل الشرع وصفاً آخر علّة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى[٢٤] المذكور، ثم يوجد ذلك الوصف في الفرع إذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم أن تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وإنما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الأثر والاستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك، **(وما ذكروا[٢٥] من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل أيضاً)**، لأنه لا يخلو إما أن يكون صحيح الظاهر أو فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو من أنه إذا تؤمل حقّ التأمل يتبين صحته أو يتبين فساده وإذا كانت القسمة منحصرة في هذه الأقسام فقوي الأثر وضعيفه لا يخلو من أحد هذه الأقسام قطعاً. **(والمستحسن[٢٦] بالقياس الخفي يُعدَّى لا المستحسن بغيره، نظيره أن في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع**

---

(٢٤) **قوله: بالمعنى المذكور**: أي بمعنى أنه كلما وجد ذلك الوصف مطلقاً أو بلا مانع يوجد ذلك الحكم.

(٢٥) **قوله: وما ذكروا إلخ**: قال العلَّامة سعد: هذا الكلام قليل الجدوى، لأن تداخل الأقسام ضروري فيما إذا قسّم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة، كما يقال اللفظ ثلاثي، أو رباعي، أو خماسي، وباعتبار آخر اسم، أو فعل، أو حرف، وباعتبار آخر معرب، أو مبني، إلى غير ذلك. نعم لو صحَّ ما ذكره البعض من أن المراد بالضعف والفساد واحد، وكذا بالقوَّة والصحة، لكان أحد التقسيمين مستدركاً.

(٢٦) **قوله: والمستحسن إلخ**: المصنف يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره من الأثر أو الإجماع أو الضرورة في أن الأول يعدّى إلى صورة أخرى، لأن من شأن القياس التعديةُ، والثاني لا يقبل التعدية لأنه معدول به عن سنن القياس.

اليمين[٢٧] **على المشتري فقط قياساً لأنه المنكر وعليهما قياساً خفيا لأن البائع ينكر تسليم المبيع)** أي إنما يحلف البائع لأنه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض ما هو ثمن في زعم المشتري وإنما يحلف المشتري لأنه ينكر زيادة الثمن. ولما كان هذا ظاهراً لم يذكره في المتن **(فيُعَدّى**[٢٨] **إلى الوارثين)** أي إذا اختلف وارثا البائع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف[٢٩] الوارثان، **(وإلى الإجارة)** أي إذا اختلف المؤجر والمستأجر في مقدار الأجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا[٣٠]، وأما بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام: إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة، تحالفا وترادّا فلا يتعدى[٣١] إلى حال الوارث وإلى حال هلاك السلعة،

---

(٢٧) **قوله: اليمين على المشتري فقط قياساً**: أي لا يوجب يمين البائع قياساً ويوجبه استحساناً، فإنه إذا اختلفا في الثمن بدون قبض المبيع بأن قال البائع: «بعتُها بألفين» وقال المشتري: «اشتريتُها بألف» فالقياس أن لا يحلف البائع، لأن المشتري لا يدَّعي عليه شيئاً حتى يكون البائع مُنكراً، والحلف لا يكون إلَّا على المُنكر، فينبغي أن يسلّم المبيع إلى المشتري، ويحلّف البائع المشتري على إنكاره الزيادة، ولكن الاستحسان أن يتحالفا، لأن المشتري يدّعي عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الأقل، والبائع ينكره، والبائع يدَّعي عليه زيادة الثمن والمشتري يُنكره، فيكونان مُدّعيين من وجهٍ، ومنكرين من وجهٍ، فيجب الحلف عليهما، فإذا تحالفا فسخ القاضي البيع، كذا في شرح المنار.

(٢٨) **قوله: فيعدّى إلى الوارثين**: لأن تحالف البائع والمشتري جميعاً من حيث القياس الخفي حكم معقول فيصحّ التعدِّي.

(٢٩) **قوله: تحالف الوارثان**: لأن الوارث يقوم مقام المُورث في حقوق العبد، والحكم معقول.

(٣٠) **قوله: تحالفا**: أي يتحالف كل واحد من المستأجر والمُؤجر، لأن المستأجر يدَّعي استيفاء المنافع بعوض أجرة أقلّ، والمُؤجر يُنكره، والمُؤجر يدَّعي زيادة الأجرة، والمستأجر يُنكره، فيكونان مُدّعيين من وجهٍ ومُنكرين من وجهٍ.

(٣١) **قوله: فلا يتعدّى إلى حال الوارث إلخ**: لأنه غير معقول المعنى، توضيحه: أن القياس سواء كان جلياً أو خفياً يقتضي حينئذٍ أن يحلف المشتري فقط، لأنه ينكر زيادة الثمن الذي يدّعيه البائع، ولا يدّعي المشتري على البائع شيئاً، لأن المبيع سالم في يده، ولكن الأثر المذكور يقتضي وجوب التحالف على كل حال، لأنه مطلق عن قبض المبيع وغيره، ولا يجوز تعدِّي التحالف إلى الوارثين، ولا إلى المؤجر والمستأجر لكونه غير معقول المعنى.

والاستحسان ليس من باب تخصيص العلّة على ما يأتي. بعض الناس زعموا أن الاستحسان من باب تخصيص العلّة وليس كذلك لما يأتي في تخصيص العلّة أن ترك القياس(٣٢) بدليل أقوى لا يكون تخصيصاً.

(فصل(١): **في دفع العلل المؤثرة)** أي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة **(منه النقض**(٢) **وهو وجود العلّة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه بأربعة**(٣) **طرق)** أي الجواب عنه يكون بأربع طرق، **(الأول: منع وجود العلّة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علّة الانتقاض فنوقض**(٤) **بالقليل فيمنع الخروج**

---

(٣٢) **قوله: ترك القياس بدليل أقوى لا يكون تخصيصاً**: لأن انعدام الحكم في صورة الاستحسان إنما هو لانعدام العلَّة، مثلاً مُوجب نجاسةِ سُور البهائم الوحش ـ هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ـ ولم يوجد ذلك في سور سباع الطير فانتفى الحكم لذلك، وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الأثر بدليل أقوى هو قياس خفي قوي الأثر، فلا يكون من تخصيص العلّة في شيء، لأن عدم الحكم بعدم العلَّة ليس من باب الخصوص.

فصل في دفع العلل المؤثرة

(١) **قوله: في دفع العلل المؤثرة**: أي الاعتراضات التي تورد عليها، وفي دفع تلك الاعتراضات، أي الجواب عنها، والمذكورة هٰهنا ستة، وهي: **النقض وفساد الوضع والانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة**.

(٢) **قوله: منه النقض**: قال الجمهور: إن المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه وذكر فيه أربعة طرق كما سيأتي.

(٣) **قوله: ودفعه بأربعة طرق**: **الأول**: الدفع بالوصف ـ وهو منع وجود العلَّة في صورة النقض ـ **والثاني**: الدفع بمعنى الوصف ـ وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلّة علّة لأجله ـ. **والثالث**: الدفع بالحكم ـ وهو منع تخلف الحكم عن العلّة في صورة النقض ـ، **والرابع**: الدفع بالغرض ـ وهو أن يقال: الغرض التسوية بين الأصل والفرع، فكما أن العلَّة موجودة في الصورتين فكذا الحكم، وكما أن ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الأصل، فالتسوية حاصلة بكل حال.

(٤) **قوله: فنوقض بالقليل**: **يعني**: لو كان النجس الخارج من بدن الإنسان حدثاً، لكان القليل الذي لم يسل من رأس الجرح حدثاً، وليس كذلك. فيجاب: بأنَّا لا نسلم أنه خارج فإن الخروج هو الانتقال من مكان باطن إلى مكان ظاهر، ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان، بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها، بخلاف السبيلين فإنه لا يتصور ظهور القليل إلَّا بالخروج.

فيه، وكذا وجود ملك بدل المغصوب يوجب ملكه) أو ملك المغصوب لئلّا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر أي إذا كان ملك بدل المغصوب علّة لملك المغصوب ففي غصب المدبر يكون كذلك، لكن الحكم متخلف لأن المدبر غير قابل للانتقال من ملك إلى ملك عندكم **(فيمنع ملك بدله)** أي ملك بدل المغصوب بأن يمنع في المدبر كون بدله بدل المغصوب فإنه ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة.

(فإن ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل بدل عن اليد الفائتة. والثاني: منع معنى العلّة في صورة النقض، وهو أي المعنى[٥] الذي صارت العلّة علّة لأجله وهو بالنسبة إلى العلّة كالثابت بدلالة النص بالنسبة إلى المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو أنه تطهير حكمي غير معقول ولأجله) أي لأجل أنه تطهير حكمي غير معقول **(لا يسنّ في المسح التثليث، لأنه لتوكيد التطهير المعقود فلا يفيد)** أي التثليث **(في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء، والثالث: قالوا هو الدفع بالحكم)** وهو أن يمنع تخلف الحكم عن العلّة في صورة النقض **(وذكروا له أمثلة خروج النجاسة علّة للانتقاض وملك بدل المغصوب علّة لملك المغصوب وحل الإتلاف لإحياء المهجة لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة فيضمن الجمل الصائل فنوقض بالمستحاضة والمدبر ومال الباغي. فأجاب[٦] في الأولين بالمانع، لكن هذا تخصيص العلّة ونحن لا نقول**

---

(٥) **قوله: وهو أي: المعنى الذي صارت العلَّة إلخ**: حاصله أن الوصف بواسطة معناه اللغوي يدلّ على معنى آخر هو مؤثر في الحكم، فإن كون المسح تطهيراً حكمياً غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغةً، لأنه الإصابة، وهي تنبئ عن (التخفيف) دون التطهير الحقيقي، فلا يسنّ فيه التثليث، لأنه إنما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح، ويفيد في الاستنجاء لأن التطهير فيه معقول إذ هو إزالة عين النجاسة، ولهذا كان الغسل فيه أفضل، وفي التثليث توكيد لذلك.

(٦) **قوله: فأجاب في الأولين بالمانع**: وهو في المستحاضة (العذر ودفع الحرج) وفي المُدبّر (النظر له وعدم قابليته للمملوكية) يعني أن خروج دم الاستحاضة حدثٌ إلَّا أنه تأخَّر حكمه إلى ما بعد خروج الوقت، وكذا ملك بدل المغصوب سببٌ لملك

به، وفي الثالث بأنا لا نسلّم أن حلّ الإتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل إنما انتفت للبغي) أورد الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى للدفع بالحكم ثلاثة أمثلة، **أحدها**: خروج النجاسة علّة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة أن خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض، **وثانيها**: أن ملك بدل المغصوب علّة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر فأجاب فخر الإسلام رحمه الله تعالى في الصورتين بأنه إنما تخلف الحكم في الصورتين بالمانع. فأقول: هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص(٧) العلّة ونحن لا نقول به. **وثالثها**: أن حلّ الإتلاف لإحياء المهجة لا ينافي العصمة كما في المخمصة فإنه إن أكل مال الغير في المخمصة لإحياء المهجة يجب الضمان فيضمن(٨) الجمل الصائل فنوقض بمال الباغي أن

المغصوب، أعني: المدبر كما في البيع، لأنه مال مملوك بدليل أنه لو جمع بين مُدبّر وقِنٍّ في البيع دخَلَ المدبّر في البيع، وأخذ حصته من الثمن حتى يبقى العقد في القِنّ بحصته، ولو لم يكن السبب منعقداً في حق المدبّر لَمَا انعقد العقد في القن، لأنه يصير بائعاً إيّاه بحصته من الثمن ابتداءً، وإنه لا يجوز، كما لو جمع بين حُرٍّ وقِنٍّ وباعهما، لكن السبب وهو الغصب امتنع حكمه وهو ثبوت الملك لمانع، وهو حق المدبّر نظراً للمدبّر، لا لأن السبب لم يوجد، وإذا كان امتناع الحكم لمانع كان الحكم موجوداً تقديراً نظراً إلى اقتضاء العلّة إياه، فلا يكون نقضاً، بل يكون طرداً، وهذا على قول من يجوّز تخصيص العلّة.

(٧) **قوله: هو تخصيص العلَّة ونحن لا نقول به**: فتقريره عند من أنكر تخصيص العلَّة: أن الغصب في المدبّر ليس بسبب لملك العين، فكان عدم الحكم لعدم العلَّة لا لمانعٍ مع وجوده، وإنما أورد الشيخ فخر الإسلام هذا القسم في هذا الباب مع إنكاره تخصيص العلّة اتباعاً للقاضي الإمام أبي زيد رحمهما الله.

(٨) **قوله: فيضمن الجمل الصائل**: حاصله: أن الجمل إذا صال على إنسان فقتله المصولُ عليه، يجب الضمان عندنا، وعند الشافعي رحمه الله لا ضمان عليه، لأنه قتله دفعاً للهلاك عن نفسه، فصار كالحُرِّ الصائل والعبد الصائل، ونحن نقول إنّ المصول عليه أتلفَ مالاً متقوِّماً معصوماً حقّاً للمالك لإحياء نفسه فيجب الضمان عليه، كما لو أتلفه قبل الصيال، وهذا لأنّ إباحة القتل لإحياء المهجة (أي الروح)، لا تنافي عصمة المحل، لأن دفع الهلاك يحصل مع بقاء عصمة المحل بإباحة الإتلاف بشرط الضمان كما في الإتلاف لدفع المخمصة.

العادل إذا أتلف(٩) مال الباغي حال القتال لإحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم أن حلّ الإتلاف لإحياء المهجة ينافي العصمة فأجاب بأنا لا نسلّم أن حلّ الإتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فإن عصمة مال الباغي لم تنتف بحل الإتلاف بل بالبغي(١٠). فأقول: الظاهر(١١) أن الحكم المدعى في الجمل الصائل وجوب الضمان وبقاء العصمة فحينئذ لا تكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال أن المعلل ادعى حكماً أصليا وهو العصمة مثلاً فإن الأصل في أموال المسلمين العصمة وهي لا ترتفع إلّا بعارض وليس في المتنازع فيه وهو الجمل الصائل إلّا عارض واحد وهو حلّ الإتلاف وقد أثبت بالقياس على المخمصة أن حلّ الإتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فتبقى العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي أن حلّ الإتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فأجاب بأن رافع العصمة في مال الباغي ليس حلّ الإتلاف بل الرافع هو البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان أن علّة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض

---

(٩) **قوله: إذا أتلف مال الباغي إلخ**: حاصله: أن مال الباغي أو ما يجري مجراه مثل إتلاف نفس الباغي أو إتلاف عبد الغير، إذا صال عليه بالسلاح فإن كل واحد منها إتلاف لإحياء المهجة، ثم عصمة المحل قد سقطت في هذه الصور، حتى لم يجب الضمان على المُتلف لأنه أتلفه إحياءً لنفسه.

(١٠) **قوله: بل بالبغي**: أي في حق الباغي، وبالصيال في حق العبد، فكان إتلاف مال الباغي وما يجري مجراه موافقاً لما ذكرنا من المعنى لا نقضاً عليه، لأنه إنما يكون نقضاً إن لو وُجِدَ الإتلافُ منافياً للعِصمة موجباً سقوطها في صور النقض، ولم يوجد، بل السقوط وجد بعلّة أخرى لا بالإتلاف، فكان حكم الإتلاف وهو عدم منافاته للعصمة موجوداً في هذه الصور، كما في إتلاف الجمل الصائل، لكنه لا يمنع وجود معنى آخر مسقط للعصمة.

(١١) **قوله: الظاهر أن الحكم المدعي إلخ**: حاصل هذا التقرير: أن الحكم المدَّعي وجوب الضمان، والعلَّة حلَّ الإتلاف، والأصل صورة المخمصة، والفرع صورة الجمل الصائل، والنقض هو مال الباغي والظاهر أنه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه، إذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه، فلا تكون هذه الصورة نظيراً للدفع بالحكم، وأيضاً حِلّ الإتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلاً عن التأثير.

شيء آخر هذا معنى قوله: **(والضابط المنتزع من هذه الصورة أن المُعَلِّل إذا ادّعى حكماً أصليّاً لا يرتفع إلّا بعارض كالعصمة هنا وليس في المتنازع فيه إلّا عارض واحد وهو حلّ الإتلاف وأثبت بالقياس أن هذا العارض لا يرفعه كما في المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغي مثلاً فأجاب بأن الرافع شيء آخر فهذا بيان أن علّة الحكم في صورة النقض شيء آخر)** ويمكن أن يتكلف في أن تصير هذه[١٢] المسألة نظيرا للدفع بالحكم ووجهه أن يراد بالحكم عدم منافاة حلّ الإتلاف العصمة وهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل قياساً على المخمصة فنوقض بمال الباغي أن حلّ الإتلاف ثابت فيه وعدم منافاته العصمة غير ثابت لأن الثابت فيه منافاة حلّ الإتلاف العصمة فأجاب بأن منافاة حلّ الإتلاف العصمة غير ثابتة فيه لأن العصمة لم تنتف في مال الباغي بحل الإتلاف بل إنما انتفت للبغي هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لأن النقض وجود العلّة مع تخلف الحكم وحل الإتلاف[١٣] لإحياء المهجة ليس علّة لعدم منافاته العصمة لثبوت حلّ الإتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضاً، فلأجل هذه الفسادات في الأمثلة الثلاثة أورد مثالاً آخر في المتن فقال: **(وأنا أورد للدفع بالحكم مثالاً)** وهو أن القيام إلى الصلاة مع خروج النجاسة علّة لوجوب الوضوء، فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم أي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام إلى الصلاة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء **(فنمنع عدم**

---

(١٢) قوله: تصير هذه المسألة نظيراً للدفع بالحكم: هذا تقرير ثان حاصله: أن الحكم هو عدم منافاة حِلّ الإتلاف لبقاء العصمة بمعنى أنه لا يسقط عصمة الجمل الصائل بإباحة قتله لإبقاء روح المصول عليه، كما في المخمصة، والعلّة حلّ الإتلاف، فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلّة وهي حِلّ الإتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة، ضرورة تحقق المنافاة، إذ قد سقطتِ العصمةُ ولم يجب الضمان على المُتلف.

(١٣) قوله: وحل الإتلاف لإحياء المهجة ليس علَّة إلخ: هذا اعتراض من المصنف: بأن حِلّ الإتلاف ليس علّةً لعدم المنافاة، حتى يكون تحقُّقه في مال الباغي مع المنافاة نقضاً، وذلك لأنه لا يلائم عدمَ المنافاة وعدمَ سقوط العصمة فضلاً عن تأثيره فيه، **والجواب**: أن التمثيل إنما هو على تقدير أن يجعل حلّ الإتلاف علّة مؤثّرة ويكفي في التمثيل الفرض والتقدير.

وجوب الوضوء فيه، لكن التيمم خلف عنه) معناه أنّا لا نسلّم عدم وجوب الوضوء في صور عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه.

(الرابع: الدفع[١٤] بالغرض نحو الخارج نجس فيكون ناقضاً فنوقض[١٥] بالاستحاضة. فنقول: الغرض التسوية[١٦] بين السبيلين وغيرهما فإنه حدث ثمه لكن إذا استمر يصير عفوا فكذلك هنا. ثم اعلم أنه إن تيسّر الدفع) أي دفع النقض **(بهذه الطرق فيها وإلا فإن لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطلت العلّة، وإن وجد المانع فلا لكن بعض أصحابنا يقولون العلّة توجب هذا لكن تخلف الحكم لمانع فهذا[١٧] تخصيص العلّة)**.

---

(١٤) **قوله: الدفع بالغرض**: فالغرض بأن يقول: الغرض من هذا التعليل إلحاق الفرع بالأصل، والتسوية بينهما في معنى الموجب للحكم، وقد حصل، فما يرد نقضاً على الفرع الذي هو محل الخلاف فهو وارد على الأصل الذي هو مجمع عليه، فالجواب الذي للخصم في محل الوفاق هو الجواب لنا في محل النزاع، وذلك مثل تعليلنا في الخارج من غير السبيلين أنه خارج نجس، فيكون حدثاً كالخارج من أحد السبيلين.

(١٥) **قوله: فنوقض بالاستحاضة**: أي فأورد عليه دم الاستحاضة نقضاً على الأصل، إذ هو خارج نجس عن أحد السبيلين وليس بحدث، وكذا دم صاحب الجرح السائل يرد نقضاً على الفرع فإنه خارج نجس من بدن الإنسان ومن غير السبيلين وليس بحدث.

(١٦) **قوله: فنقول: الغرض التسوية**: أي فيدفع الإيراد بالغرض وهو أن يقال: إنَّ المقصود من هذا التعليل التسويةُ بين الفرع وهو الخارج من غير السبيلين وبين الأصل وهو الخارج من أحد السبيلين وقد حصل، فإن الخارج من أحد السبيلين حدثٌ، فإذا دام صار عفواً بسبب قيام وقت الصلاة فإنها مخاطبة بالأداء فيلزم أن تكون قادرةً ولا قدرة إلَّا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة، فمثلُ الأصل الفرع في أنه إذا صار لازماً يصير عفواً لقيام وقت الصلاة، ولو لم يجعل عفواً في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفاً للأصل، وذلك لا يجوز، فثبت أن التسوية التي هي المقصودة من التعليل في جعله عفواً كالأصل، فلا يكون ذلك نقضاً كذا في «الكشف».

(١٧) **قوله: فهذا تخصيص العلّة**: وهو عبارة عن تخلُّف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدّعى علّة لمانع، وإنما سمى (تخصيصاً)، لأن العلَّة وإن كانت معنى ولا

(ونحن لا نقول[١٨] **به، بل نقول: إنما عدم الحكم لعدم ما هو والعلة حقيقة فنجعل عدم المانع جزءاً للعلة أو شرطاً لها لهم في جواز تخصيص القياس على**[١٩] **الأدلة اللفظية، والثابت**[٢٠] **بالاستحسان)** عطف على قوله القياس على الأدلة اللفظية **(فإنه مخصوص عن القياس، ولأن**[٢١] **التخلُّف قد يكون لفساد العلّة**

عموم للمعنى حقيقة، لأنه في ذاته شيء واحد، ولكنه باعتبار حلوله في محال متعددة يوصف بالعموم، فإخراج بعض المحال التي توجد فيه العلَّة عن تأثير العلَّة فيه وقصر عمل العلَّة على الباقي يكون بمنزلة التخصيص.

(١٨) قوله: ونحن لا نقول به: اختلفوا في تخصيص العلَّة، فقال القاضي الإمام أبو زيد، والشيخ أبو الحسن الكرخي، وأبو بكر الرازي، وأكثر أصحابنا العراقيين: «إن تخصيص العلَّة المستنبطة جائز» وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل رحمهما الله، وعامة المعتزلة. وذهب مشايخ ديارنا قديماً وحديثاً إلى أنه لا يجوز، وهو أظهر قولي الشافعي وأكثر أصحابه، هذا الاختلاف في العلَّة المستنبطة فأما في العلَّة المنصوصة فاتفق القائلون بالجواز في المستنبطة على الجواز فيها، ومن لم يجوِّز التخصيص في المستنبطة فأكثرهم جوَّزه في المنصوصة. كذا قال العلَّامة عبد العزيز البخاري.

(١٩) قوله: القياس على الأدلة اللفظية: هذا **وجه أول** لتخصيص العلَّة، فكما أن التخصيص لا يقدح في كون العام حجّةً، كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علَّة، والجامع كونهما من الأدلة الشرعية، أو جمع الدليلين المتعارضين، وسرّه أن نسبة العام إلى أفراده كنسبة العلَّة إلى مواردها، والنقض لمانع معارض للعلَّة يشبه التخصيصَ بمُخصّص مانع عن ثبوت الحكم في البعض.

(٢٠) قوله: والثابت بالاستحسان: هذا **وجه ثانٍ**، وحاصله: أن العلَّة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان، وقد انعدم الحكمُ فيها لمانعٍ هو دليل الاستحسان، ولا نعني بتخصيص العلَّة إلَّا هذا.

(٢١) قوله: ولأنّ التخلف قد يكون لفساد العلَّة: هذا **وجه ثالث** لتخصيص العلَّة، وحاصله: أن تخلُّف الحكم عن العلَّة يحتمل أن يكون لفسادٍ في العلَّة، ويحتمل أن يكون لمانع من ثبوت الحكم، والمعلّل قد بيَّن أنه لمانع، فيجب قبوله، لأنه بيان أحد المحتملين، وهذا بمنزلة العلل العقلية، فإن الحكم قد يتخلّف عنها لمانع ولا يردّه العقلُ، ولا يكون دليل الفساد كما في العلّة المحسوسة، فإن النار علّة للإحراق، ثم أنها لم تؤثّر في إبراهيم عليه السلام ولا تؤثِّر في الخشب الملطّخ بالطلق المحلول، في الطلق لمانع وذلك لا يدلّ على أن النار ليست بمُحرقةٍ. (والطلق ضرب من الأدوية).

وقد يكون لمانع كما في العلل العقلية، وذكروا أن جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة) المسطور في كتبنا أنه ذكر القائلون بتخصيص العلّة أن الموانع خمسة لكني عدلت عن هذه العبارة لما سيأتي **(مانع من انعقاد العلّة كانقطاع**(٢٢) **الوتر في الرمي، وكبيع الحرّ، أو من تمامها كما إذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه أو من ابتداء الحكم كما إذا أصابه السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط أو من تمامه كما إذا اندمل بعد إخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية أو من لزومه كما إذا خرج وامتد حتى صار طبعاً له وأمن وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الأولين بل في الثلاث الأخر)**، لأن التخصيص أن توجد العلّة ويتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلّة ففي الأوليين من الصور الخمس ليس كذلك لأن العلّة لم توجد فيهما وفي الثلاث الأخر العلّة موجودة والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلّة مقصور على الثلاث الأخر فلهذا لم يقل في المتن إن الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة. والفرق بين الخيارات أن في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة أن الخيار يثبت بالضرورة فدخوله على الحكم أسهل من دخوله على السبب لأن دخوله على السبب يوجب الدخول على المسبب والحكم فإذا كان داخلاً على الحكم لم يكن الملك ثابتاً وأما خيار الرؤية فإن البيع صدر مطلقاً من غير شرط فأوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية وأما خيار العيب فإنه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا بالحكم لأنه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا: بعدم اللزوم على تقدير العيب فلا خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لأنه تفريق الصفقة وهو بعد تمام العقد جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن لأنه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز.

(ولنا أن التخصيص في الألفاظ مجاز فيخص بها وترك القياس بدليل أقوى

---

(٢٢) قوله: كانقطاع الوتر في الرمي: الرمي عبارة عن فعل معلوم ـ وهو إغراق القوس بالسهم وإرساله ـ فالرامي إذا انقطع وتر قوسه أو انكسر فوق سهمه يمنع ذلك من انعقاد الرمي علَّة بعد تمام قصد الرامي إلى مباشرة.

لا يكون تخصيصاً لأنه ليس بعلة حينئذ ولأن العلّة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لإجماع العلماء على وجوب التعدية إذا علم وجود العلّة في الفرع من غير تقييدهم بعدم المانع مع أن هذا التقييد واجب فعلم أن عدم المانع حاصل عند وجود العلّة فهو إما ركنها أو شرطها) أي عدم المانع إما ركن العلّة أو شرطها. **(فإذا وجد المانع فقد عدم العلّة، ثم عدمها**[٢٣] **قد يكون لزيادة وصف كما أن البيع المطلق علّة للملك فإذا زيد الخيار فقد عدمت أو لنقصانه كالخارج النجس مع عدم الحرج علّة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع**[٢٤]**، وهو أن يترتب على العلّة نقيض ما تقتضيه ولا شك أن ما ثبت تأثيره شرعاً لا يمكن فيه فساد الوضع وما ثبت فساد وضعه على عدم تأثيره شرعاً وسيأتي مثاله. ومنه**[٢٥] **عدم العلّة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة أخرى. ومنه الفرق).**

---

(٢٣) **قوله: ثم عدمها**: أي عدم العلَّة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علّةً بأن يكون علّيته مشروطة بعدم ذلك الوصف فتنتفي بوجوده كالبيع المطلق أي غير المقيد بشرط علّة للملك فإذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقاً فلم يكن علَّة، وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة أركان العلة أو شرائطها، فينتفي الكل بانتفاء جزئه أو شرطه كالخارج النجس، فإنه مع الحرج علّة لانتقاض الوضوء، فعند وجود الحرج لا يكون علَّة كما في المستحاضة.

(٢٤) **قوله: فساد الوضع**: أي فساد وضع العلَّة، وهو كون الوصف في نفسه بحيث يكون آبياً عن الحكم ومقتضياً لضدّه، كما يقال: التيمُّمُ مسح فيسنّ فيه التثليث كالاستنجاء على مذهب الشافعي، فيعترض بأنه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخفّ.

(٢٥) **قوله: ومنه**: أي من دفع العلل المؤثّرة عدم الانعكاس، وهو أن يوجد الحكم ولا يوجد العلّة، وهذا لا يقدح في العلّية، لجواز أن يثبت الحكم بعلل شتّى كالملك بالبيع والهبة والإرث كما في العلل العقلية، فإن نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة، نعم يمتنع توارد العلل المستقلّة على معلول واحد بالشخص، على أنه غير لازم في العلل الشرعية إذ ليس معنى تأثيرها الإيجادُ، وقد صرّحوا بأن المتوضئ إذا حصل منه البول والغائط والرُعاف ونحو ذلك، حصل حدثه بكل واحد من هذه الأسباب.

(قالوا: هو فاسد لأنه غصب[٢٦] **منصب التعليل وهذا نزاع جدلي، لأنه**[٢٧] **إذا ثبت علية المشترك لا يضره الفارق لكن إذا أثبت في الفرع مانعا يضره وكل كلام صحيح في الأصل إذا أورد على سبيل الفرق لا يقبل فينبغي أن يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل كقول الشافعي رحمه الله تعالى إعتاق الراهن تصرف يبطل حقّ المرتهن).**

هذا تعليم ينفع في المناظرات وهو أن كل كلام يكون في نفسه صحيحاً أي يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فإنه إذا أورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه فيجب أن يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده كقول الشافعي رحمه الله تعالى إعتاق الراهن تصرف يبطل حقّ المرتهن **(فيرد كالبيع. فإن قلنا: بينهما فرق فإن البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي أن نورده على هذا الوجه وهو أن حكم الأصل إن كان هو البطلان فلا نسلّم)** الأصل هٰهنا بيع الراهن، فإن أراد أن الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع، لأن الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف **(وإن كان التوقف)** أي إن كان حكم الأصل التوقف **(ففي الفرع إن ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وإن ادعيتم التوقف لا يمكن لأن العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطأ فنقول ليس كالخطأ إذ لا قدرة فيه على المثل)** أي في الخطأ على المثل لأن المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطأ فإن أورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة.

(فتوجيه هذا) أي توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة **(أن حكم الأصل)**

---

(٢٦) **قوله: لأنه غصب منصب التعليل**: هذا وجه أول لبيان الفساد، وحاصله: أن الفرق غصبُ منصب التعليل إذ السائل جاهل مسترشد في موقف الإنكار، وإذا ادّعى علّية شيء آخر وقف موقف الدعوى، وهذا بخلاف المعارضة فإنها إنما يكون بعد تمام الدليل، فالمُعارِضُ حينئذٍ لا يبقى سائلاً بل يصير مُدّعياً ابتداء.

(٢٧) **قوله: ولأنه إذا ثبت علّية المشترك إلخ**: حاصله: أن المعلّل بعدما أثبت كون الوصف المشترك علّة لَزِمَ ثبوتُ الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلّة فيه، سواء وجد الفارق أو لم يوجد لأن غاية الأمر أن المعترض يُثبت في الأصل علّية وصفٍ، لا يوجد في الفرع، وهذا لا ينافي علّية الوصف المشترك المُوجب للتعدية.

وهو الخطأ (**شرع المال خلفاً عن القود وفي الفرع مزاحمته إياه**) يعني أن المال شرع خلفا عن القود لأن حكم الأصل وجوب القود لكن[٢٨] لم يجب لما قلنا: فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي رحمه الله تعالى مزاحمة المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين ومنه[٢٩] «(**الممانعة، فهي إما في نفس الحجة لاحتمال أن يكون متمسكا بما لا يصلح دليلاً كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال أن لا تكون العلّة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحرّ بالعبد وأما في وجودها في الأصل أو في الفرع كما مرّوا أمّا في شروط التعليل وأوصاف العلّة ككونها مؤثرة**).

(**ومنه المعارضة، واعلم[٣٠] أن المعترض إما أن يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة أو يسلمه لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة وتجري في**

---

(٢٨) **قوله: لكن لم يجب**: أي القود لِمَا قلنا: من أن قصور الجناية بالخطأ لا يوجب المثل الكامل، فوجب المال خلفاً عنه، فإيجاب المال في العَمَد بأن يكون الوارث مخيّراً بين القصاص وأخذ الدية لا يكون مماثلاً له، لأنه بطريق المزاحمة دون الخلفيّة، إذ الخلف لا يزاحم الأصلَ بل لا يثبت إلّا عند تعذُّره، فالحاصل: أن قضية القياس إثبات مثل حكم الأصل في الفرع وهو مفقود هٰهنا، لأن الحكم في الأصل وهو الخطأ إيجاب خلفيّة المال عن القصاص، وفي الفرع وهو العمد إيجاب مزاحمة له.

(٢٩) **قوله: ومنه الممانعة**: **الممانعة** هي منع مقدمة الدليل، إما مع السند أو بدونه، فيقول المانع مثلاً: لا نسلِّمُ أن ما ذكرتَ من الوصف علَّة أو صالح للعلّية، وهذا ممانعة في نفس الحجة، ولو سلّم فلا نسلم وجودها في الأصل أو في الفرع، أو لا نسلّم تحقُّق شرائط التعليل أو تحقق أوصاف العلّة.

(٣٠) **قوله: واعلم أن المعترض إلخ**: تنبيه على أن مرجع جميع الاعتراضات إلى المنع والمعارضة، لأن غرض المستدل الإلزام بإثبات مدعاه بدليله، وغرض المعترض عدم الإلزام بمنعه عن إثباته بدليله، والإثبات يكون بصحة مقدماته ليصحّ للشهادة، وبسلامته عن المعارض لينفذ شهادته فيترتّب عليه الحكم، والدفع يكون بهدم أحدهما، فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها، وهدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها، ويمنع ثبوت حكمها، فالنقضُ وفسادُ الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة.

الحكم[٣١] **وفي علته، والأولى تسمى معارضة في الحكم، والثانية في المقدمة).**
فقوله: اعلم أن المعترض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة فإذا علل المعلل فللمعترض أن يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فإذا ذكر لمنعه سنداً تسمى مناقضة كما يقول ما ذكرت لا يصلح دليلاً لأنه طرد مجرد من غير تأثير إلى آخر ما عرفت في الممانعة وله أن يسلم دليله، فيقول: ما ذكرت من الدليل وإن دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلاً على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم أو مقدمة من مقدمات دليله، الأول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما إذا أقام المعلل دليلاً على أن العلّة للحكم هي الوصف الفلاني فللمعترض أن لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر أن هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة.

ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال: **(أما الأولى**[٣٢] **فإما بدليل المعلل، وإن كان بزيادة**[٣٣] **شيء عليه وهي معارضة فيها . . . .**

---

(٣١) **قوله: وتجري في الحكم وفي علّته**: أي المعارضة وهي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم، والمعارضة تجري في الحكم بأن يقيم دليلاً على نقيض الحكم المطلوب، وتجري في علّته بأن يقيم دليلاً على نفي شيء من مقدمات دليله، والأولى تسمى **معارضة في الحكم**، والثانية **معارضة في المقدمة**، وتكون النسبة إلى تمام الدليل مناقضة.

(٣٢) **قوله: أما الأولى فإما بدليل المعلل إلخ**: اعلم أن دليل المعارض إن كان على نقيض الحكم بعينه **فقلب**، وإن كان على ما يستلزمه **فعكس**، وإما أن يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة، وإثباته لنقيض الحكم إما أن يكون بعينه أو بتغير ما، كل منهما صريحاً أو التزاماً، والمعارضة في المقدمة إن كانت بجعل علّة المستدلّ معلولاً والمعلول علّة **فمعارضة فيها معنى المناقضة** وإلّا **فمعارضة خالصة**، وهي قد تكون لنفي علّية ما أثبت المستدل علّيته، وقد يكون لإثبات عليه علّة أخرى إما **قاصرة** وإما **متعدية** إلى مجمع عليه أو مختلف فيه، وبعض هذه الأقسام مردود وأمثلتها مذكورة في الكتاب.

(٣٣) **قوله: وإن كان بزيادة شيءٍ عليه**: يعني زيادة تفيده تقريراً وتفسيراً، لا تبديلاً وتغييراً، ليكون قلباً أو عكساً.

مناقضة[٣٤]**، فإن دلّ على نقيض الحكم بعينه فقلب كقوله: صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى إلّا بتعيين النية كالقضاء فنقول: صوم رمضان صوم فرض فيستغنى عن التعيين بعد تعيينه كالقضاء لكن هذا تعيينٌ قبل الشروع، وفي القضاء بالشروع)** أي تعيين الصوم في رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين الله وفي القضاء إنما يتعين بالشروع بتعيين العبد. **(وكقوله: مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل**[٣٥] **الوجه، فنقول: ركن فلا يسن تثليثه بعد إكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه، وإن دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكساً كقوله في صلاة النفل: عبادة لا يمضى في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب أن يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء)** اعلم أن كل[٣٦] عبادة تجب بالمشروع فإنها إذا فسدت يجب المضي فيها إما في الحج فيلزم أن كل عبادة إذا فسدت لا تجب المضي فيها لا تجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علّة لعدم الوجوب بالشروع لكان علّة لعدم الوجوب

(٣٤) **قوله: معارضة فيها مناقضة**: أي معارضة متضمِّنة لإبطال دليل المعلّل، فهو من حيث أنه يدل على نقيض مدعي الدليل يسمّى معارضة، ومن حيث أن دليله لم يصلح دليلاً له، بل صار دليلاً للخصم يسمّى مناقضةً لخلل في الدليل، ولكن المعارضة أصل فيه والنقض ضمني، لأنّ النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثّر، ولذلك سمّى معارضة فيها المناقضة، ولم يسمّ مناقضة فيها المعارضة.

(٣٥) **قوله: كغسل الوجه**: غاية ما في الباب أن الإكمال في غسل الوجه لا يتصور إلَّا بالتثليث، لأن الفرض يستوعب الوجه، وفي المسح لا يستوعب الفرض الرأس فيوجد إكمال الفرض في مسح الرأس كله مرة، لأن في مسح الرأس كله يوجد مسح رُبعه ثلاثاً بل أربعاً.

(٣٦) **قوله: اعلم أن كل عبادة**: يعني ادّعى المعلّل أن كل عبادة تجب بالشروع، يجب المضي فيها عند الفساد، فيلزم بحكم عكس النقيض أن كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا يجب بالشروع، وهذا مُشعر بأن عدمَ وجوب المضي في الفاسد علّته لعدم الوجوب بالشروع، فاعترض السائل بأنه لو كان علّة لعدم الوجوب بالشروع لكان علّة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء، وإذا كان كذلك لَزِمَ استواء النذر والشروع في هذا الحكم أعني في عدم وجوب صلاة النفل بهما، واللازم باطل لوجوبها بالنذر إجماعاً.

بالشروع والنذر كما في الوضوء فإنه لا يمضى في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم، **(والأول أقوى من هذا)** أي القلب أقوى من العكس **(لأنه جاء[٣٧] بحكم آخر وبحكم مجمل وهو الاستواء)** أي المعترض جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل فالقلب أقوى لأنه في العكس اشتغل بما ليس هو بصدده وهو إثبات الحكم الآخر وفي القلب لم يشغل بذلك، وأيضاً[٣٨] جاء بحكم مجمل وهو الاستواء إذ الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم يبين أن المراد أيهما وإثبات الحكم المبين أقوى من إثبات الحكم المجمل وأيضاً الاستواء[٣٩] الذي في الفرع غير الاستواء الذي هو في الأصل وهذا هو قوله. **(ولأنه مختلف في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود وإما بدليل آخر)** عطف على قوله فأما بدليل المعلل **(وهو معارضة خالصة[٤٠] وهو إما أن يثبت نقيض حكم المعلل**

---

(٣٧) قوله: لأنه جاء بحكم آخر: هذا دليل أول على أن القلب أقوى من العكس، حاصله: أن المعترض بالعكس جاء بحكم آخر ليس يناقض لحكم المعلّل، لأن المستدل لم ينف التسوية ليكون إثباتها مناقضاً لِمُدّعاه، وإذا كان كذلك ذهبت المناقضة التي هي شرط صحة القلب، فلم يكن دفعاً لدعوى المستدل فلا يقبل، بخلاف المعترض بالقلب، فإنه لم يجيء إلّا بنقيض حكم المعلل.

(٣٨) قوله: وأيضاً جاء بحكم مجمل: دليل ثان على أن القلب أقوى، حاصله: أن العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم، أي الاستواء يحتمل المساواةَ في الإلزام والمساواة في السقوط، والقالب جاء بحكم مفسَّر هو نفي دعوى المعلّل، والمُجمَل لا يصلح معارضاً للمفسَّر.

(٣٩) قوله: وأيضاً الاستواء الذي في الفرع إلخ: دليل ثالث حاصله: أن من شرط القياس إثبات مثل حكم الأصل في الفرع، ولم يراع هذا في العكس، إلّا من جهة الصورة واللفظ، لأن الاستواء في الأصل على الوضوء إنما هو بطريق شمول العدم، أعني عدمَ الوجوب بالنذر ولا بالشروع، وفي الفرع أعني صلاةَ النفل إنما هو بطريق شمول الوجود أعني الوجوب بالنذر والشروع جميعاً فلا مماثلة.

(٤٠) قوله: وهو معارضة خالصة: أي المعارضة التي خلصت عن معنى المُناقضة والإبطال خمسةُ أنواع اثنان في الفرع وثلاثة في الأصل.

بعينه[٤١] **أو بتغيير أو حكماً يلزم منه ذلك النقيض كقوله**[٤٢]**: المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول: مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهذا)** أي الوجه الأول من الوجوه الثلاثة من المعارضة **(أقوى**[٤٣] **الوجوه)** فقوله: المسح ركن نظير الوجه الأول من المعارضة **(وكقولنا**[٤٤] **في الصغيرة التي لا أب لها صغيرة فتنكح كالتي لها أب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الأخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن إذا انتفت هي ينتفي سائرها بالإجماع)** أي لعدم القائل بالفصل فإن كل من ينفي الإجبار بولاية الإخوة ينفي الإجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة **(وكالتي)** نظير الوجه الثالث

---

(٤١) **قوله: إما أن يثبت نقيض حكم المعلّل بعينه**: هذا أصحّ وجوه المعارضات التي هي في الفرع، وهي المعارضة بما يخالف حكم المستدل (بأن يذكر علّة أخرى توجب خلاف ما توجبه علّة المستدل من غير زيادة وتغيير فيه في ذلك المحل بعينه)، وهذه المعارضة تجيء على كل علّة يذكرها المعلّل وسيأتي مثاله.

(٤٢) **قوله: كقوله: المسح ركن في الوضوء إلخ**: هذه معارضةٌ خالصةٌ صحيحةٌ لِمَا فيها من إثبات حكم مخالف للحكم الأول بعلّة أخرى في ذلك المحل من غير زيادة وتغيير.

(٤٣) **قوله: وهذا أقوى الوجوه**: لدلالته صريحاً على ما هو المقصود بالمعارضة، وهو إثباتُ نقيض حُكمِ المعلّل بعينه.

(٤٤) **قوله: وكقولنا: في صغيرة لا أب لها إلخ**: مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم المعلّل بتغييرٍ ما.

قولنا: في أن لغير الأب والجدّ من الأولياء كالأخ والعم ولاية تزويج الصغيرة عند عدم الأب والجد عندنا خلافاً، والشافعي رحمه الله أن اليتيمة صغيرة عليها فيثبت ولاية التزويج كالتي لها أب، فقال أصحاب الشافعي: «هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الأخوة قياساً على المال، فإنه لا ولاية للأخ على مال الصغيرة بالاتفاق» وهذا تغيير الأول، أي تعيين الأخ زيادة توجبُ تغييراً للحكم الأول الذي وقع النزاع فيه، فالمُعلّلُ أثبت مطلقَ الولاية والمعارضُ لم ينفها، بل نفى ولايةَ الأخ، فوقع في نقيض الحكم تغيرٌ هو التقييد بالأخ، ولَزِمَ حُكم المعلّل من جهة أن الأخ أقرب القرابات بعد الولاد، فنفيُ ولايته يستلزم نفيَ ولايةِ العَمّ ونحوه.

(نعي إليها[٤٥] **زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الأول فهو أحق بالولد عندنا لأنه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وإن أثبت حكماً آخر)** وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني **(لكن يلزم من ثبوته للثاني نفيه من الأول فإذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بأن الأول صاحب فراش صحيح وهو أولى بالاعتبار من كون الثاني**[٤٦] **حاضراً، وأما الثانية فمنها ما فيه معنى المناقضة وهو أن تجعل العلّة معلولاً والمعلول علّة وهي**[٤٧] **قلب أيضاً وإنما يرد هذا إذا كان**[٤٨] **العلّة حكماً لا وصفاً)** لأنه إذا كان وصفاً لا يمكن جعله معلولا والحكم علّة **(نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين)**، لأن جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فإذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته أيضاً فإن النعمة كلما

---

(٤٥) **قوله: نعي إليها زوجها إلخ**: أي المرأة التي أخْبِرَت بموت زوجها فاعتدّتِ المرأة وتزوجت بزوج آخر، وجاءت بولد، ثم حضر الزوج الأول فالولد يكون للأول، لأنه صاحبُ فراشٍ صحيح لقيام النكاح بينهما بصفة الصحة، فكان أحقّ بالولد عندنا، كما إذا لم يتزوج بزوج آخر، وجاءت بالأولاد في حال غيبته، إذ الثاني صاحب فراش فاسد، لأن قوله عليه السلام: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» يكذّبه فإن الثاني عاهرٌ حقيقة وإن كان ذا فراش صورةً.

(٤٦) **قوله: وهو أولى بالاعتبار من كون الثاني حاضراً**: لأن الفراش الفاسد مع حضرته ليس مثلاً للصحيح مع غيبته، فلا ينسخ به حكم الاستحقاق الثابت بالصحيح، إذ الشيء لا ينسخ إلّا بما هو فوقه أو مثله، وبعدما صار النسب لزيدٍ لا يمكن إثباته لعمروٍ بوجه من الوجوه، لأنّ النسب لا يثبت من شخصين، فالأول أولى بالاعتبار.

(٤٧) **قوله: وهي قلب أيضاً**: «من قلبتُ الإناءَ جعلت أعلاه أسفلَه» لأن العلّة أصل وهو أعلى، والمعلول فرع وهو أسفل، فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوساً، لكن هذا إنما يكون معارضةً إذا أقام المعترض دليلاً على نفي علّية ما ادّعاه المعلّل علّة، وإلّا فهو ممانعة مع السند، نعم لو أثبت كون العلّة معلولاً لزِمَ نفي علّيته، لأن معلول الشيء لا يكون علّةً له.

(٤٨) **قوله: إذا كان العلّة حكماً لا وصفاً إلخ**: مثلاً إذا علّلنا في الجص بأنه مكيل جنسي فيجري فيه الربا كالحنطة، لا يمكن قلبه بأن يقال: «إنما كانت الحنطة مكيلاً جنسياً، لأنه يجري فيه الربا» لأنّ كونه مكيلاً جنسياً سابق عليه.

كانت أكمل فالجناية عليها تكون أفحش فجزاؤها يكون أغلظ فإذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب أكثر من ذلك وليس هذا إلّا الرجم فإن الشرع ما أوجب فوق جلد المائة إلّا الرجم.

(والقراءة تكرّرت فرضاً في الأوليين فكانت فرضاً في الأخريين كالركوع والسجود فنقول: المسلمون إنما يجلد بكرهم مائة لأنه يرجم ثيبهم يعني لو جعل المعلل جلد البكر علّة لرجم الثيب فنقول لا نسلّم هذا بل رجم الثيب علّة لجلد البكر وإنما تكرر الركوع والسجود فرضا في الأوليين لأنه يتكرر فرضا في الأخريين والمخلص[٤٩] عن هذا) أي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب **(أن لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل بوجود أحدهما على وجود الآخر إذا ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع إذا صحّ كالحج فتجب الصلاة والصوم بالشروع تطوعاً)** وفيه خلاف الشافعي رحمه الله **(فقالوا: الحج إنما يلزم بالنذر لأنه يلزم بالشروع، فنقول: الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما، بل الشروع أولى، لأنه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلأن يجب رعاية ما هو القربة أولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة)** فيثبت إجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي رحمه الله **(فقالوا: إنما يولى على البكر في مالها لأنه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء)** أي لا نقول إن الولاية في المال علّة للولاية في النفس بل نقول:

---

(٤٩) **قوله: والمخلص عند هذا:** لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه، لأن ترك التعليل إلى الاستدلال انتقال فاسد، بل الاحتراز عن وروده، وذلك بأن لا يورد الحكمين بطريق تعليل أحدهما بالآخر، بل بطريق الاستدلال بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر، إذ لا امتناع في جعل المعلول دليلاً على العلّة بأن يفيد التصديق بثبوته، كما يقال: هذه الخشبة قد مسّتُها النار، لأنها محترقة، وهذا الشخص متعفِّن الأخلاط لأنه محموم، وهذا المخلص إنما يمكن عند تساوي الحكمين، بمعنى أن يكون ثبوت كل منهما مستلزماً لثبوت الآخر ليصح الاستدلال، كما في النذر والشروع، وكالولاية في النفس والمال، بخلاف الرجم والجَلْد، وبخلاف القراءة في الأوليين والأخريين.

كلتاهما شرعتا للحاجة فتكونان متساويين فإذا ثبتت إحداهما ثبتت الأخرى لأن حكم المتساويين واحد **(وهذه المساواة غير ثابتة في المسألتين الأوليين على ما ذكروا)** وهما مسألتا رجم الكفار والقراءة في الشفع الأخير فأراد أن يبين أنه يمكن لنا في مسألة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة المخلص عن القلب ولو يمكن للشافعي رحمه الله تعالى هذا في مسألة الرجم والقراءة أما في مسألة الرجم فلأن الرجم والجلد ليسا بسواء في أنفسهما لأن أحدهما قتل والآخر ضرب ولا في شروطهما حيث يشترط لأحدهما ما لا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود أحدهما على وجود الآخر وأما في مسألة القراءة فلأن الشفع الأول والثاني ليسا بسواء في القراءة لأن قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وأيضاً الجهر ساقط فيه فقوله على ما ذكروا إشارة إلى هذا، **(ومنها خالصة، فإن أقام الدليل على نفي علية ما أثبته المعلل فمقبولة وإن أقام على علية شيء آخر فإن كانت قاصرة لا تقبل عندنا**(٥٠)**، وكذا إن كانت متعدية إلى مجمع عليه كما يعارضنا**(٥١) **بأن العلّة الطعم**

---

(٥٠) **قوله: فإن كانت قاصرة لا تقبل عندنا**: هذا هو **القسم الأول** من المعارضات في الأصل، والمراد بالقاصرة: «أن يذكر السائل علّة في الأصل لا يتعدى إلى فرع» كما إذا علّل المُجيب في بيع الحديد بالحديد بأنه موزون قوبل بجنسه، فلا يجوز بيعه به متفاضِلاً، كالذهب والفضة، فيعارضه السائل بأن العلَّة في الأصل الثمنيةُ دون الوزن، وإنها عدمت في الفرع فلا يثبت به الحرمة، والمعارضة بالعلّة القاصرة لا تقبل عندنا، إذ التعليل بمعنى لا يتعدى باطل، لعدم حكمه، وهو التعدية، لأن حكم التعليل ليس إلَّا التعدية، فإذا خلا عن التعدية بَطَلَ لخلوِّه عن الفائدة، وإذا بطل التعليل بطلت المعارضة به.

(٥١) **قوله: كما يعارضنا بأن العلّة إلخ**: مثال **للقسم الثاني** من المعارضات في الأصل وهو المعارضة بمعنى يتعدّى إلى فصل مجمع عليه، وحاصل المثال ما إذا علّل المجيبُ في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلاً بأنه مكيل قُوبِلَ بجنسه فيحرم بيعه به متفاضلاً كالحنطة والشعير، فيعارضه السائل بأن المعنى ليس في الأصل ما ذكرتَ، ولكنه الاقتيات والادّخار، وقد فقد هذا المعنى في الفرع، وهذا المعنى يتعدّى إلى فصل مجمع عليه وهو الأرز والدخن ونحوهما، إذ لا يناقش المجيب السائل فيها، لكن المعارضة في هذا الموضع لا تفيد السائل، إلَّا من حيث أنه ليس بموجود في الجص، وقد علم أن عدم العلّة لا يصلح دليلاً.

والادخار وهو متعد إلى الأرز وغيره فلا فائدة له إلّا نفي الحكم في الجص لعدم العلّة وهي لا تفيد ذلك لأن الحكم قد يثبت بعلل شتى وإن تعدى إلى مختلف فيه[٥٢] يقبل عند أهل النظر للإجماع على أن العلّة أحدهما فقط فإذا يثبت أحدهما انتفى الآخر لا عند الفقهاء لأنه ليس لصحة أحدهما تأثير في فساد الآخر).

(**فصل[١] في دفع العلل الطردية**) لما عرفت أن العلّة نوعان إما علّة مؤثرة وهي المعتبرة عندنا، وإما علّة تثبت عليتها بالدوران دون التأثير وهي المعتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وتسمى علّة طردية ففي هذا الفصل تذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية (**وهو أربعة، الأول: القول بموجب العلّة وهو التزام[٢] ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ[٣] المعلل إلى العلّة المؤثرة**)

---

(٥٢) **قوله: وإن تعدّى إلى مختلف فيه**: هذا هو **القسم الثالث** من المعارضات، مثاله ما إذا عارض السائل في المسألة المذكورة في القسم الثاني، بأن يقول: ليس المعنى في الأصل ما ذكرتَ، ولكنه الطّعم، ولم يوجد في الفرع، فهذا المعنى يتعدّى إلى فرع مختلفٍ فيه وهو الفواكه، وما دون الكيل، وأقوى الوجوه الثلاثة المعارضة بمعنى يتعدّى إلى فرع مجمع عليه، وإذا ثبت فسادُ هذا الوجه كان فساد ما سواه أولى بالثبوت.

فصل
في دفع العلل الطرديّة

(١) **قوله: فصل**: لما فرغ المصنف من بيان وجوه دفع العلل المؤثّرة وما يتعلّق بها، شرع في بيان وجوه الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا يظهر تأثير عللها، بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلّة، إما وجوداً فقط، وإما وجوداً وعدماً، وينبغي أن يراد بالطردية هٰهنا ما ليست بمؤثرة، ليعمّ المناسب والملائم فيصحّ الحصر في المؤثرة والطردية.

(٢) **قوله: وهو التزام ما يلزمه المعلل إلخ**: أي إنه قبول السائل ما يوجبه المعلّل عليه بتعليله، يعني: مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود.

(٣) **قوله: وهو يلجئ المعلل إلخ**: كلام المصنف يُوهم اختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال: إنه يلجئ المعلّل إلى العلّة المؤثرة، وأنت خبير بأن حاصل القول بالموجب دعوى المعترض أن المعلّل نسب الدليل إلى غير محل النزاع، وهذا مِمَّا لا اختصاص له بالطردية، لأنه لا يلزم من إلجاء القول بموجب العلّة أهل

أي يجعل المعلل مضطرا إلى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف (**كقوله: المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا أيضاً لكن الفرض البعض لقوله تعالى:** ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: الآية ٦] **وهو إما ربع أو أقل فالاستيعاب تثليث وزيادة**[٤]**، فإن غيّر وقال: يسن تكراره يمنع ذلك في الأصل بل المسنون في الركن التكميل كما في أركان الصلاة بالإطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل إلّا بالتكرار وها هنا المحل متسع**) أي في مسح الرأس المحل وهو الرأس متسع يمكن الإكمال بدون التكرار (**على أن التكرار ربما يصير غسلاً**[٥] **فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على التقدير الأول قول بموجب العلّة وعلى تقدير التغيير ممانعة**). فالحاصل أن نقول إن أردتم بالتثليث جعله ثلاثة أمثال الفرض فنحن قائلون به لأن الاستيعاب تثليث وزيادة وإن أردتم بالتثليث التكرار ثلاثة مرات نمنع هذا في الأصل أي لا نسلّم أن الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الإكمال كما في أركان الصلاة فالاعتراض على تقدير أن يراد بالتثليث جعله ثلاث أمثال الفرض يكون قولا بموجب العلّة وعلى تقدير التغيير وهو أن يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض

الطرد إلى القول بالتأثير اختصاصه بالعلل الطردية، غاية ما في الباب أن القول بالموجب أثره في العلل الطردية إلجاء المعلّل إلى العلّة المؤثّرة وفي العلّة المؤثّرة أمر آخر.

(٤) **قوله: فالاستيعاب تثليث وزيادة:** لأن التثليث ضمّ المثلين، وفي الاستيعاب: ضمّ ثلاثة أمثال إن قدّر محلّ الفرض بالربع، أو أكثر إن قدّر بأقلّ من الربع، واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث، بل من ضرورة التكرار، والنص الوارد في الركن إنما يدلّ على سنّية الإكمال دون التكرار، وهو حاصل بالإطالة كما في القراءة والركوع والسجود، بخلاف الغَسل فإن تكميله بالإطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار، وأما المسح فمحلّه الرأس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متّسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالإطالة والاستيعاب.

(٥) **قوله: على أن التكرار ربما يصير غسلاً:** زيادةُ توضيحٍ وتحقيقٍ لكون المسنون هو التكميل بالإطالة دون التكرار، وليس باعتراض آخر على هذا القياس، لأنه لا يناسب المقام، لأنه ليس حينئذ قولاً بموجب العلّة والكلام فيه.

ممانعة، (**وكقوله: صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى إلّا بتعيين النية فنسلم موجبه، لكن الإطلاق تعيين، وكقوله: المرفق لا يدخل في الغسل، لأن الغاية**[٦] **لا تدخل تحت المغيا، قلنا: نعم لكنها**[٧] **غاية للإسقاط فلا تدخل تحته. الثاني: الممانعة**[٨] **وهي إما في الوصف**) أي تمنع وجود الوصف الذي يدعي المعلل عليته في الفرع (**كقوله**[٩] **في مسألة الأكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالأكل والشرب كحد الزنا فلا نسلّم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر، وكقوله**[١٠] **في بيع التفاحة بالتفاحتين إنه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبر**

---

(٦) **قوله: لأن الغاية لا تدخل إلخ**: حاصله: أن المِرفَق غايةٌ للغَسل، والغاية لا تدخل تحت المُغيّا، فالمِرفقُ لا يدخل في الغَسل.

(٧) **قوله: لكنها غاية للإسقاط إلخ**: الأصل في هذا أنَّ الغاية قد تُذكر لمَدّ الحكم إليها، وقد تُذكر لقصر الحكم عما وراءها، وإنما يتبيّن ذلك بالنظر إلى صدر الكلام، إن كان صدر الكلام لا يتناول الغايةَ وما وراءها لو اقتصر على ذلك الصدر، يُعلم أنَّ ذكر الغاية لإثبات الحكم ومدِّه إليها، فيجعل **غاية الإثبات**، ومتى كان صدر الكلام يتناول الغاية وما وراءها لو اقتصر عليه، يُعلم أن ذكر الغاية لقصر الحكم فيجعل **الغاية للإسقاط**، والذي نحن فيه من قبيل هذا، فكونها غاية ليست بمؤثرة في عدم دخولها في المُغيّا على المعنى الذي ذكر مراداً، بل فيها تفصيل كما مرّ آنفاً.

(٨) **قوله: الثاني الممانعة**: وهي منع ثبوت الوصف في الأصل أو الفرع، أو منع ثبوت الحكم في الأصل أو الفرع، أو منع صلاحية الوصف للحكم أو منع نسبة الحكم إلى الوصف، أما منع ثبوت الوصف في الأصل فكما يقال: مسح الرأس طهارة مسح فيسنّ تثليثه كالاستنجاء فيعترض بأنَّ الاستنجاء ليس بطهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية.

(٩) **قوله: كقوله في مسألة الأكل والشرب إلخ**: مثال لمنع ثبوت الوصف في الفرع، وحاصله: أن كفارة الإفطار عقوبة متعلِّقة بالجماع فلا يجب بالأكل كحدّ الزنا، فيقال لا نسلّم أنها عقوبة متعلِّقة بالجماع، بل بنفس الإفطار على وجهٍ يكون جنايةً متكاملةً، فالأصل حدّ الزنا والفرع كفّارة الصوم، والحكم عدم الوجوب بالأكل، والوصف العقوبة المتعلّقة بالجماع، وقد منع السائل صدقه على كفّارة الصوم.

(١٠) **قوله: وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين**: مثال آخر لمنع ثبوت الوصف في الفرع، حاصله: أنه يقال: بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعومٍ بمطعومٍ مجازفة فيحرم كبيع

بالصبر. فنقول: إن أراد المجازفة بالوصف أو بالذات بحسب الأجزاء فهي جائزة لجواز الجيد بالرديء). هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف (**وللجواز عند تفاوت الأجزاء**) هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الأجزاء.

(**وإن أرادها**) أي المجازفة (**بحسب المعيار تختص بما يدخل فيه**) أي في المعيار (**وإما في الحكم**) عطف على قوله وهي إما في الوصف (**كما في هذه المسألة إن ادعيت حرمة تنتهي بالمساواة لا نسلّم إمكانها في الفرع وإن ادّعيتها**[١١] **غير متناهية لا نسلّم في الصبرة**) فقوله: كما في هذه المسألة إشارة إلى مسألة بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة في الحكم أن يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علّة له في الفرع قوله لا نسلّم إمكانها في الفرع إشارة إلى هذا أو نمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الأصل، (**وقوله: لا نسلّم في الصبرة إشارة إلى هذا وكقوله صوم فرض فلا يصح إلّا بتعيين النية كالقضاء فنقول أبعد التعين فلا نسلّم في الأصل أو قبله فلا نسلّم في الفرع**) أي إن ادعيتم أن الصوم لا يصح إلّا بتعيين النية بعد صيرورته متعيناً فلا نسلّم هذا في القضاء وإن ادعيتم أن الصوم لا يصح إلّا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا نسلّم هذا في المتنازع فيه لأن تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع في المتنازع فيه لأن الصوم متعين في المتنازع فيه بتعيين الشارع فلا تكون صحة الصوم في المتنازع موقوفة

الصُّبرة بالصُّبرة مجازفة، فيقال: إن أردتم المجازفة مطلقاً أو في الصفة أو في الذات بحسب الأجزاء فلا نسلّم تعلُّق الحرمة بها، فإن بيع الجيِّد بالرديء جائز، وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبّات أحدهما أكثر، وأن المجازفة بحسب المعيار، فلا نسلِّم ثبوتها في الفرع، أعني بيع التفاحة بالتفاحتين، فإنها لا تدخل تحت الكيل والمعيار، فمنع الوصف في الفرع في المثال الأول متعيِّن وفي الثاني مبني على أحد التقادير.

(١١) **قوله: وإن ادّعيتها**: أي وإن ادّعيتَ حرمةً غير متناهية بالمساواة فلا نسلِّم ثبوتَ الحكم في بيع الصُّبرة بالصُّبرة مجازفة، فإنهما إذا كيلا ولم يفضل أحدهما على الآخر عاد العقد إلى الجواز. **فإن قيل**: المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه، **أجيب** بأن شرط القياس تماثل الحكمين، والثابت في الأصل هو أحد نوعي الحرمة المطلقة أعني المتناهي بالمساواة، وهو غير ممكن في الفرع، وقد يجاب عنه بأنه يكفي في التماثل مطلق الحرمة وفيه منع.

على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لأنه حينئذ تكون صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا باطل **(وأما في صلاح الوصف للحكم فإن الطرد باطل عندنا كما مر، وأما في نسبة الحكم إلى الوصف كقوله في الأخ لا يعتق على أخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسلّم أن العلّة في الأصل هذا)** أي لا نسلّم أن علّة عدم عتق ابن العم هي عدم البعضية فإن عدم[١٢] البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز أن توجد علّة أخرى للعتق بل إنما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة **(كقوله[١٣]: لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لأنه ليس بمال كالحد فلا نسلّم أن العلّة في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم)** فإنه يمكن أن يقول عدم تلك العلّة لا يوجب عدم الحكم فإن الحكم يمكن أن يثبت بعلة أخرى.

(الثالث[١٤]: فساد الوضع، وقد مر تفسيره، وهو فوق المناقضة إذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام أما هو فيبطل العلّة أصلاً)، فإن المعلل إذا تمسك بالعلة الطردية ويرد عليها مناقضة فربما يغير الكلام ويجعل علته مؤثرة فحينئذ تندفع المناقضة كما سيأتي في المناقضة في قوله الوضوء والتيمم طهارتان أما فساد الوضع فإنه يبطل العلّة بكليتها إذ لا يندفع بتغيير الكلام **(كتعليله لإيجاب الفرقة بإسلام أحد الزوجين)** أي أحد الزوجين الذميين إذا أسلم قبل الدخول فعند الشافعي رحمه الله تعالى بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلاثة أقراء فقد

---

(١٢) **قوله: فإن عدم البعضية لا يوجب إلخ:** لأن العدم لا يجوز أن يكون موجباً حكماً.

(١٣) **قوله: كقوله: لا يثبت النكاح بشهادة النساء إلخ:** لا لأنه ليس بمال، لأن كونه ليس بمال لا يصلح علَّة لامتناع ثبوته بشهادة النساء مع الرجال، بل لأن في هذه الشهادة شبهة زائدة، والحدود تُدرأ بالشبهات، فكيف يثبت بما فيه شبهة.

(١٤) **قوله: الثالث فساد الوضع:** وهو أن يترتّب على العلّة نقيضُ ما تقتضيه، وهو يبطل العلّة بالكلية بمنزلة فساد الأداء في الشهادة، إذ الشيء لا يترتّب عليه النقيضان، فلا يمكن الاحتراز بتغيير الكلام بخلاف المناقضة، فإنه يمكن أن يحترز عن ورودها، بأن يفسّر الكلام نوع تفسير، ويغير بأدنى تغيير، كما يقال: الوضوء طهارة كالتيمم، فيشترط فيه النيةُ فينتقض بتطهير الخبث، فيُجاب: بأن المراد أنهما تطهيران حكميان، ولا يرد النقض بتطهير الخبث.

جعل[١٥] الإسلام علّة لإيجاب الفرقة وعندنا يعرض الإسلام على الآخر فإن أسلم فهي له وإن أبى يفرق بينهما في الحال سواء كان بعد الدخول أو قبله **(ولإبقاء النكاح مع ارتداد أحدهما)** أي إذا ارتد أحد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلاثة أقراء عند الشافعي رحمه الله فيجعل الردة علّة لبقاء النكاح بمعنى أنه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء كان قبل الدخول أو بعده ثم في المتن يقيم الدليل على أن تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله: **(فإن الإسلام لا يصلح قاطعاً للنعمة والردة[١٦] لا تصلح عفواً. وكقوله: إذا حجّ بإطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل فإن بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فأما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل، وكقوله: المطعوم[١٧] شيء ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زائد)** وهو التقابض **(كالنكاح)** فإنه يشترط له الشهود **(فيقال: ما كان الحاجة إليه أكثر جعله الله أوسع. الرابع: المناقضة، وهي تلجئ أهل الطرد إلى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض[١٨] بتطهير الخبث، فيضطر[١٩] إلى أن يقول الوضوء**

---

(١٥) **قوله: جعل الإسلام علّة لإيجاب الفرقة**: من غير توقّف على قضاء القاضي.

(١٦) **قوله: والردّة لا تصلح عفواً**: يعني لو أبقينا النكاح مع الردة التي هي منافية له لَزِمَ أن يُجعل الرِّدّة عفواً، أي في حكم المعدوم، ليمكن الحكم ببقاء النكاح، فكان التعليل لإبقاء النكاح إلى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسداً في وضعه، لأنه تعليل الشيء مع ما ينافيه.

(١٧) **قوله: المطعوم شيء ذو خطر إلخ**: حاصله: أن الشافعي علّل تحريم الربا بالطعم اعتباراً بالنكاح، وهذا فاسد في الوضع، وتقريره ظاهر، والقياس على النكاح مع الفارق، لأن النكاح يرد على الحُريّة، والحريَّة تنبئ عن الخلوص وهو يمنع ورود الملك، فالأصل فيه التحريم، فيثبت الحلّ لعارض الحاجة إلى بقاء الجنس، وما ثبت بعارض يجوز توقُّفه على أشياء لِمَا فيه من مُخالفة الأصل.

(١٨) **قوله: فينتقض بتطهير الخبث**: كتطهير البدن أو الثوب من النجاسة الحقيقية، فإنه لا يشترط فيه النية.

(١٩) **قوله: فيضطر**: أي الشافعية بأن يقول المراد أنهما تطهير حكمي، أي تعبُّدي غير معقول، لأن معنى التطهير إزالة النجاسة وليس على أعضاء المتوضئ نجاسة تُزال،

تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فنقول[٢٠] **نعم)** أي الوضوء تطهير حكمي **(بمعنى النجاسة حكمية)** أي حكم الشرع بالنجاسة في حقّ الصلاة فجعلها كالحقيقة **(فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقية فهي غير معقولة)** الضمير يرجع إلى النجاسة وهذا الجواب هو الذي أحاله في فصل شرائط القياس إلى فصل المناقضة **(لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج إلى النية في ذلك)** أي في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى أو لم ينو **(بل في صيرورته قربة)** أي يحتاج إلى النية في صيرورة الوضوء قربة **(والصلاة تستغني عنها)** أي عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرائط الصلاة بل تحتاج إلى كون الوضوء طهارة **(وأما المسح فملحق بالغسل تيسيراً)** جواب عن سؤال مقدر هو أنكم قلتم: إن الغسل تطهير معقول فلا يحتاج إلى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب أن يحتاج إلى النية كالتيمم فأجاب بأن مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه أحكام الغسل. **(فإن قيل: غسل الأعضاء الأربعة غير معقول)** هذا إشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول **(قلنا: لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الأطراف في المعتاد دفعاً للحرج وأقر على الأصل في غير المعتاد كالمني والحيض)** أي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن

ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاته، وإنما عليها أمر مقدر اعتبر الشارع مانعاً لصحة الصلاة عند عدم العذر، وحكم بأن الوضوء يرفعه، فيشترط النية تحقيقاً لمعنى التعبُّد، بخلاف تطهير الخبث، فإنه حقيقي لما فيه من إزالة النجس بالماء سواء نوى أو لم ينو، كذا في «التلويح».

(٢٠) **قوله: فنقول نعم إلخ**: حاصله: أن المعترض يقول: إنكم إن أردتم أن نفس التطهير، أي رفع الحدث وإزالته بالماء حكمي غير معقول فممنوع، كيف والماء مُطهّر بطبعه، فيحصل به إزالة النجاسة حقيقةً كانت أو حكمية نوى أو لم ينو، بخلاف التراب، فإنه في نفسه ملوّث لا يصير مطهراً إلّا بالقصد والنيَّة، وإن أردتم أن الوضوء تطهير حكمي بمعنى أنه إزالة لنجاسةٍ حكميةٍ حَكَمَ بها الشارع في حق جواز الصلاة، بمعنى أنها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فمُسَلّم لكنه لا يوجب اشتراط النيَّة في رفعها وإزالتها بالماء الذي خُلِقَ طهوراً، فإنه أمر معقول.

لأن الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الأعضاء أولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد[(٢١)] دفعاً للحرج وبقي غسل الأطراف الأربعة التي هي أمهات الأعضاء فلا يكون[(٢٢)] غسل الأعضاء الأربعة غير معقول فلا تجب النية. **واعلم** أن الإمام[(٢٣)] فخر الإسلام

---

(٢١) قوله: في المعتاد: أي الحدث الذي يعتاد تكرُّره ويكثر وقوعه كالبول والبراز، واحترز بالمعتاد عمّا يوجب الغُسلَ كالمني والحيض.

(٢٢) قوله: فلا يكون غسل الأعضاء الأربعة غير معقول: حاصله: أنَّا لا نسلّم أن الاقتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول، فإن دفع الحرج بإسقاط باقي الأعضاء في الحدث الذي يعتاد تكرّره ويكثر وقوعه، والاكتفاء بالأعضاء التي هي بمنزلة حدود الأعضاء ونهاياتها طولاً وعرضاً وبمنزلة أصولها وأمهاتها أمرٌ معقول الشأن مقبول الأذهان، فيستغني عن النية، كذا قال العلَّامة سعد في «التلويح»، وقال العلَّامة جلبي: «هذا إشارة إلى أن ما وقع في «الهداية» و«النهاية» و«الكافي» من أن الاقتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول»، وقال صاحب «العناية» في «شرح الهداية»: «وفي غسل جميع البدن كلّما وجد حرجٌ بيِّنٌ، فاقتصر على الأعضاء الأربعة الظاهرة تيسيراً علينا»، وقال سعد بن عيسى في تعليقه على العناية: أقول: «فيكون الاقتصار على الأربعة معقول المعنى، وقد نفاه المصنف»، وقال ابن الهمام في «الفتح»: «فثبت أن موجب هذا القياس ثبوتُ زوال طهارة الوضوء»، وإذا صار زائل طهارته فعند إرادة الصلاة يتوجَّه عليه خطاب الوضوء وهو تطهير الأعضاء الأربعة، فلا حاجة إلى إثبات تعديّة الاقتصار ضمناً أصلاً كما ذكره في الكتاب، والذي يظهر عليَّ أن مبنى الاختلاف هو اعتبارُ حكمِ الاقتصار على الأعضاء الأربعة بحكم شرعي فقط، أي من غير نظر إلى دفع الحرج بإسقاط باقي الأعضاء أو مع النظر إليه، فمَن اعتبر الأول قال: إن الاقتصار أمر معقول، ومَن اعتبر الثاني قال: إنه أمر غير معقول، بل الأوْلَى أن يقال: إنَّ المراد **بأمر غير معقول**: «أن العقلَ لا يستقلّ بإدراك ذلك من غير ورود الشرع». **وبأمر معقول**: «أن العقل يدرك بمعونة الشرع بعد وروده أنَّ هذا الحكم إنما هو لأجل هذا الوصف»، فلا منافاة والله أعلم.

(٢٣) قوله: واعلم أن الإمام إلخ: حاصل هذا الكلام: بيان المنافاة بين كلاميّ فخر الإسلام وصاحب الهداية رحمهما الله في هذا المقام، وإيراد الإشكال على كل من الكلامين ثم رفع المنافاة وحلّ الإشكال.

رحمه الله تعالى ذكر أن تغير وصف محل الغسل من الطهارة إلى الخبث غير معقول وقوله في التنقيح: «فهي غير معقولة»، إشارة إلى هذا ويرد عليه أنه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا(٢٤) الحكم وقد ذكر في الهداية أن مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة أمر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا الإشكال لكن يرد عليه إشكال آخر وهو أنه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي أن يقاس سائر(٢٥) المائعات على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس(٢٦) في تطهير الخبث.

وجوابه: أنه إنما قيس في الخبث باعتبار أنها قالعة لا باعتبار أنها مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم أنه يمكن التوفيق بين قول فخر الإسلام رحمه الله تعالى وصاحب الهداية أن مراد فخر الإسلام رحمه الله تعالى بكونه غير معقول أنه لا يستقل(٢٧) العقل بدركه، ومراد صاحب(٢٨) الهداية بكونه معقولا أنه إذا علم أن هذا الوصف قد وجد وأن الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بأن هذا الحكم إنما هو لأجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولاً بهذا

---

(٢٤) **قوله: في هذا الحكم**: أي كون الخارج النجس منه سبباً للحدث، لأن من شرط القياس أن لا يكون الأصل مخالفاً للقياس.

(٢٥) **قوله: سائر المائعات**: كماء اعتصر من الشجر والثمر.

(٢٦) **قوله: قد قيس في تطهير الخبث**: حاصل الإشكال الذي يرد على صاحب الهداية: أنه يُوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث، كما صحّ قياسها عليه في رفع الخبث إذ لا مانع سوى عدم معقولية النص.

(٢٧) **قوله: لا يستقلّ العقل بدركه**: يعني مراد فخر الإسلام بعدم معقوليَّة زوال الطهارة عن محل الغسل أن العقل لا يستقلّ بإدراك ذلك من غير ورود الشرع، إذ لا يُعقل أن يتنجّس اليدُ أو الوجه بخروج النجاسة من السبيلين.

(٢٨) **قوله: ومراد صاحب الهداية بكونه معقولاً إلخ**: حاصله: أن الشارع لما حَكَمَ بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين، أدرك العقلُ أن هذا الحكم إنما هو لأجل هذا الوصف، وإنه ليس بتعبُّد محضٍ لا يقف العقلُ على سببه، ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شيء وبين إدراكه إياه بمعونة الشرع بعد وروده، كذا في «التلويح».

المعنى وهو أعم من الأول فاندفع[٢٩] عن قول فخر الإسلام رحمه الله تعالى ما ذكرنا من الإشكال وهو أنه يلزم أن لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين (**وفي هذا الفصل فروع أخر طويتها مخافة التطويل**).

(**فصل**[١]: **في الانتقال**) أي الانتقال من كلام إلى آخر (**وهو**) أي الانتقال (**إنما يكون قبل أن يتم إثبات الحكم الأول فلا يخلو إما أن ينتقل إلى علّة أخرى لإثبات علته أو لإثبات الحكم الأول أو لإثبات حكم آخر يحتاج إليه الحكم الأول أو ينتقل إلى حكم كذلك**) أي حكم يحتاج إليه الحكم الأول والانتقال[٢] منحصر في هذه الأربعة لأنه إما في العلّة فقط وهو على قسمين لإثبات[٣] علّيته وهو الأول، أو لإثبات حكمه وهو الثاني، حتى لو لم يكن لشيء منهما كان كلاماً حشواً وأما في الحكم فقط وهو الرابع، ولا بد[٤] أن يكون حكماً يحتاج إليه

---

(٢٩) **قوله: فاندفع عن قول فخر الإسلام إلخ**: ينبغي هنا أن يوقف على حل الإشكالين، فالوجه في الأول أن المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى أن يدرك العقل ترتُّب الحكم على الوصف أعمّ من أن تستقل بذلك، أو يتوقف على ورود الشرع، وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين، فيصح قياس غير السبيلين، وفي الثاني أن قياس المائعات على الماء في رفع الخبث إنما صحّ باعتبار أنها قالعة مزيلة بمنزلة الماء، وهذا لا يوجد في الحدث، لأنه أمر مقدّر لا يتصوّر قلعه.

فصل في الانتقال

(١) **قوله: فصل في الانتقال**: أي انتقال القائس في قياسه من كلام إلى آخر، فالكلام المنتقل إليه إن كان غير علّة أو حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث.

(٢) **قوله: والانتقال منحصر في هذه الأربعة**: فأقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة أربعة، **الأول** الانتقال إلى علّة أخرى لإثبات علّة القياس، **الثاني**: الانتقال إلى علّة لإثبات حكم القياس، **الثالث**: الانتقال إلى علّة أخرى لإثبات حكم آخر يحتاج إليه حكمُ القياس، **الرابع**: الانتقال إلى حكمٍ يحتاج إليه حكمُ القياس بأن يثبت بعلّة القياس، والوجه الثاني باطل، والباقي صحيح.

(٣) **قوله: لإثبات علّيته**: أي لإثبات علّية القياس.

(٤) **قوله: ولا بد أن يكون حكماً إلخ**: فإن كان الانتقال إلى حكم لا يحتاج إليه حكمُ القياس، فهو حَشْوٌ في القياس خارج عن المقصود، وإن كان إلى حكم يحتاج إليه حكمُ القياس، فلا بد أن يكون إثباته بعلّة القياس، وإلَّا لكان انتقالاً في العلّة والحكم جميعاً.

الحكم الأول وإلا لكان كلاماً حشواً. وإمّا[٥] فيهما وهو الثالث (**فيثبته بالعلّة الأولى، فالأول صحيح**) كما إذا قال الصبي المودع إذا استهلك الوديعة لا يضمن لأنه مسلّط على الاستهلاك، فلما أنكره الخصم احتاج إلى إثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة لأن الانتقال أن يترك الكلام الأول بالكلية ويشتغل بآخر كما في قصة الخليل عليه السلام وإنما أطلق الانتقال على هذا القسم لأنه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وإن كان هو دليلاً على الكلام الأول (**وكذا**[٦] **الثاني عند البعض كقصة الخليل صلوات الله عليه حيث قال: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ﴾** [البقرة: الآية ٢٥٨]، **ولأنّ الغرض إثبات الحكم فلا يبالي بأي دليل كان لا عند البعض، لأنه لما لم يثبت الحكم بالعلة الأولى يعد**[٧] **انقطاعاً في عرف النظّار**).

(**وأما قصة**[٨] **الخليل فإن الحجة الأولى**) وهو قوله: ﴿رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ

---

(٥) **قوله: وأما فيهما**: أي الانتقال في العلّة والحكم وهو **القسم الثالث**.

(٦) **قوله: وكذا الثاني عند البعض**: **القسم الثاني** هو الانتقال عن علَّة إلى علَّة أخرى لإثبات الحكم الأول، فباطلٌ عندنا، صحيح عند بعض أهل النظر، لأن إبراهيم صلوات الله عليه حين حاجّ نمرود بن كنعان بقوله: ﴿رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥٨]، وعارضَه نمرود بقوله: ﴿أَنَا۠ أُحۡيِۦ وَأُمِيتُۖ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥٨]، انتقل إلى حجّةٍ أخرى وهو قوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥٨] وكان هذا منه انتقالاً إلى علّة أخرى لإثبات ذلك الحكم الذي رَامَ بالحجة الأولى، هو بيان الألوهيَّة لله تعالى وحده لا شريك له فيها.

(٧) **قوله: يُعدّ انقطاعاً في عرف النظّار**: أي الصحيح أن مثل هذا الانتقال يُعدّ انقطاعاً، لأن المناظرة شُرِعت لإبانة الحق، فإذا لم يكن النظر أو الدليل متناهياً لم يقع به إبانة الحق، ويطول مجلس المُناظرة من غير حصول المقصود، وفيه إشارة إلى أنَّ ذلك من مصطلحات أهل المناظرة وآدابهم، كي لا يطول الكلام بالانتقال، وإلَّا فالانتقال من علّةٍ إلى علّةٍ لإثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بيِّنةٍ إلى بيِّنةٍ لإثبات حقوق الناس، وهو مقبول بالإجماع صيانةً للحقوق.

(٨) **قوله: وأما قصة الخليل إلخ**: **جواب** عن تمسُّك الفريق الأول، تقريره: أن كلامنا إنما هو فيما إذا بان بطلانُ دليل المعلّل وانتقل إلى دليل آخر، أما إذا صحّ دليلُه

﴿وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: الآية ٢٥٨] **(كانت ملزومة واللعين عارضه بأمر باطل)** وهو قوله: ﴿أَنَا۠ أُحۡيِۦ وَأُمِيتُۖ﴾ [البقرة: الآية ٢٥٨] فالخليل عليه السلام لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل إلى العلّة التي لا يكون فيها اشتباه أصلاً.

(والثالث: كقولنا: الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالإقالة فلا تمنع الصرف إلى الكفارة) أي إن أعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز **(كالبيع**[٩] **بالخيار والإجارة)** أي باع عبدا بشرط الخيار يجوز إعتاقه بنية الكفارة وكذا إذا آجر عبدا ثم أعتقه بنية الكفارة.

(فإن قيل: عندي لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق أي نقصان الرقّ) يمنع الصرف إلى الكفارة عندي.

(فنقول: الرقّ لم ينقص[١٠] **ونثبت هذا)** أي عدم نقصان الرق **(بعلّة أخرى)** وهي قوله: الكتابة عقد يحتمل الفسخ فيجوز صرفه إلى الكفارة كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا توجب نقصاناً في الرق **(وإن أثبتناه بالعلة الأولى فهو نظير الرابع كما نقول: احتماله الفسخ دليل على أن الرق لم ينقص وكلاهما صحيحان، والرابع أحق)** لأن العلّة التي أوردها تكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج إلى شيء آخر **(وإن انتقل إلى حكم لا حاجة إليه أو إلى علّة لإثبات حكم كذلك فهو باطل)**.

وكان قدحُ المعترض فاسداً إلَّا أنه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين، فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل إبراهيم عليه السلام، فإن الحجة الأولى كانت لازمة على نمرود اللعين، لأن إبراهيم عليه السلام أراد حقيقة الإحياء والإماتة، وعارضه اللعينُ بأمرٍ باطلٍ وهو إطلاق أحد المسجونين وقتل الآخر، وذلك ليس من الإحياء والإماتة إلَّا بطريق الشبهة والمجاز.

(٩) **قوله: كالبيع بالخيار والإجارة:** فإنهما جائزان بالإجماع.

(١٠) **قوله: الرقّ لم ينقص إلخ:** كما ذكر في المبسوط أن بسبب الكتابة لا يتمكَّن نقصان في رقِّ المكاتب، بخلاف الاستيلاد، لأن به يتمكَّن النقصان في الرِّق، حتى لا تعود إلى الحالة الأولى بحال، وبخلاف التدبير، لأن العتق بالتدبير صار مستحقّاً للمدبّر، ولهذا لا يحتمل التدبيرُ النسخَ.

(فصل في الحجج الفاسدة، الاستصحاب[١] حجة عند[٢] الشافعي رحمه الله في كل شيء ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا للإثبات. له: أن بقاء الشرائع بالاستصحاب ولأنه إذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث إذا شهدوا أنه كان ملكاً للمدعي، فإنه حجة عنده. ولنا: أن الدليل الموجب لا يدلّ على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرائع بعد وفاته عليه الصلاة والسلام ليس بالاستصحاب بل لأنه لا نسخ لشريعته وأما في حياته فقد مرّ جوابه[٣] في النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها[٤] يوجب حكماً ممتدّاً إلى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحياة المفقود فيرث عنده لا عندنا[٥]، لأن الإرث من باب الإثبات فلا يثبت به ولا يورث لأن عدم الإرث من باب الدفع فيثبت به، والصلح[٦] على الإنكار لا يصح عنده بجعل براءة الذمة - وهي الأصل - حجّة

فصل في الحُجَجِ الفاسدة

(١) **قوله: الاستصحاب**: وهو في اللغة: طلب الصحبة، وفي الشريعة هو: الحكم بثبوت أمر في الزمان الماضي بناء على أنه كان ثابتاً في الزمان الأول.

(٢) **قوله: حجة عند الشافعي**: أي حجة مُلزمة على الخصم، وعندنا لا يصلح الاستصحاب للإلزام لكنها حجة دافعة، أي يدفع إلزام الغير واستحقاقه.

(٣) **قوله: فقد مرّ جوابه في النسخ**: أي في بحث النسخ وهو أن النص يدلّ على شرعية موجبة قطعاً إلى زمان نزول الناسخ، وعدمُ بيانِ النبي صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم للناسخ دليلٌ على عدم نزوله، إذ لو نزل لَبيّنَه قطعاً لوجوب التبيين والتبليغ عليه.

(٤) **قوله: ونحوها**: كاستصحاب حكم شرعي ثبت تأبيده أو توقيته نصاً أو ثبت مطلقاً.

(٥) **قوله: لا عندنا إلخ**: حاصله: أن المفقود حيٌّ في مال نفسه، فلا يُقَسّمُ ماله بين وَرَثَتِه، وميّتٌ في مال غيره فلا يرث من مال مُورثه، لأنّ حياته باستصحاب الحال، وهو يصلح دافعاً لورثته عن التملُّك في مال المفقود، لا ملزماً على مورثه، حتى يكون وارثاً من مورثه ومالكاً لِمَالِهِ.

(٦) **قوله: والصلح على الإنكار**: أي مع إنكار المدّعى عليه لا يصح عند الشافعي، لأن كون الأصل براءة الذمة حجّةٌ على المدّعي بمنزلة اليمين. **فإن قيل**: هذا

على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين، وعندنا يصح لما قلنا) إن الاستصحاب لا يصح حجة للإثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح، **(و تجب البيِّنة[٧] على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به إذا أنكره المشتري)**، لأن ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فتجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها **(لا عنده[٨])**. **وإذا قال لعبده: إن لم تدخل الدار اليوم فأنت حر ولا يدري أنه دخل أم لا فالقول قول المولى عندنا)** فإن العبد تمسك بالأصل وهو أن الأصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى. **(ومنها)** أي من الحجج الفاسدة **(التعليل[٩] بالنفي كما ذكر في شهادة)** النساء أي في الممانعة في دفع العلل الطردية **(والأخ[١٠] فإنه يمكن الوجود بعلة أخرى إلّا أن يثبت بالإجماع أن له[١١] علّة واحدة فقط كقول محمد في ولد الغصب)** إنه غير مضمون لأنه لم يغصب

حجه لدفع حق المدعي فينبغي أن يكون مسموعاً بالاتفاق، **قلنا**: بل لإلزام المدّعي وإثبات براءة ذمة المدّعى عليه.

(٧) قوله: تجب البيِّنة على الشفيع: لأنّ الشفيع يتمسك بالأصل، وبأنّ اليد دليل الملك ظاهراً، والظاهر يصلح لدفع الغير لا لإلزام الشفعة على المشتري.

(٨) قوله: لا عنده: لأن الظاهر عند الشافعي يصلح للدفع والإلزام جميعاً.

(٩) قوله: التعليل بالنفي: أي بنفي العلَّة على نفي الحكم، كقول الشافعي لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال، لأنه ليس بمال، وكل ما هو ليس بمال، لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال، كالحدود، وعندنا عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال لجواز أن يتحقق بعلّة أخرى.

(١٠) قوله: والأخ: قال الشافعي: الأخ لا يعتق على أخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم، وعندنا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز أن يتحقّق بعلّة أخرى.

(١١) قوله: أن له علّة واحدة فقط: أي إذا ثبت بالإجماع أنّ العلّة واحدة فقط فحينئذٍ يلزم من عدمها عدم الحكم، كما يقال: ولد المغصوب لا يضمن، لأنه ليس بمغصوب إذ لا يصحّ أن يثبت الضمان بعلّةٍ أخرى، للإجماع على أنّ علّة الضمان هٰهنا هو الغصب لا غير.

الولد. **ومنها**: الاحتجاج بتعارض الأشباه كقول زفر إن غسل المرافق ليس بفرض لأن من الغايات[١٢] ما يدخل وما لا يدخل[١٣]، فلا يدخل بالشك فإن هذا جهل محض، لأنه لم يعلم أن هذه من أي القسمين.

(باب[١] المعارضة والترجيح، إذا ورد دليلان يقتضي أحدهم عدم ما يقتضيه الآخر في محل[٢] واحد في زمان[٣] واحد. فإن تساويا قوة أو يكون أحدهما أقوى[٤] بوصف هو تابع فبينهما المعارضة والقوة المذكورة رجحان وإن كان أقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحاناً فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عليه الصلاة والسلام: زن وأرجح. والمراد[٥] الفضل القليل لئلّا يلزم الربا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا لأنه لقلته في حكم العدم بالنسبة إلى المقابل والعمل[٦]

---

(١٢) قوله: من الغايات ما يدخل: كقولهم: قرأتُ القرآن من أوّله إلى آخره.

(١٣) قوله: ما لا يدخل: كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٨٧].

باب المعارضة والترجيح

(١) قوله: باب المعارضة والترجيح: لما كانت الأدلة الظنيّة قد تتعارض فلا يمكن إثبات الأحكام بها إلَّا بالترجيح، وذلك بمعرفة جهاته عقّب مباحث الأدلة بمباحث التعارض والترجيح تتميماً للمقصود، والترجيح في اللغة «جعل الشيء راجحاً» أي فاضلاً زائداً، وفي الاصطلاح: بيان الرجحان، أي القوة التي لأحد المتعارضين على الآخر.

(٢) قوله: في محل واحد: احترز باتحاد المحل عمَّا يقتضي حلّ المنكوحة وحرمةَ أمّها.

(٣) قوله: في زمان واحد: احترز باتحاد الزمان عن مثل حلِّ وطء المنكوحة قبل الحيض، وحرمته عند الحيض.

(٤) قوله: أقوى بوصف هو تابع: كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الخبر الواحد الذي يرويه عدل غيرُ فقيهٍ، واحترز بالوصف التابع عمَّا إذا كان أحدهما أقوى بالذات كالنص والقياس، إذ لا تعارض بينهما فلا يقال: النص راجح على القياس.

(٥) قوله: والمراد الفضل القليل: أي لا يدخل في القدر.

(٦) قوله: والعمل بالأقوى: يعني إذا دلّ دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فإما أن يتساويا في القوَّة أو لا، وعلى الثاني إما أن يكون زيادة أحدهما بما هو بمنزلة

بالأقوى وترك الآخر واجب في الصورتين) أي فيما إذا كان أحدهما أقوى بوصف هو تابع وفيما إذا كان أحدهما أقوى بما هو غير تابع **(وإذا تساويا**(٧) **قوة)**.

واعلم أن الأقسام ثلاثة، الأول: أن يكون أحد الدليلين أقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس. **الثاني**: أن يكون أحدهما أقوى يوصف بما هو تابع كما في خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه. **الثالث**: أن يكونا متساويين قوة. ففي القسمين الأولين العمل بالأقوى وترك الآخر واجب وأما الثالث فيأتي حكمه هنا وهو قوله: في المتن وإذا تساويا قوة فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث أما الأول فبمعزل عنها وإن كان العمل بالأقوى واجباً لكن لا يسمى هذا ترجيحا فالترجيح إنما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني **(ففي الكتاب والسنة)** أي في معارضة الكتاب الكتاب والسنة السُنَّة **(يحمل ذلك على فسخ أحدهما الآخر إذ لا تناقض بين أدلة الشرع لأنه دليل الجهل)** واعلم أن في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لأنه إنما يتحقق التعارض إذا اتحد زمان ورودهما ولا شك أن الشارع تعالى وتقدس منزه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل أحدهما سابقاً، والآخر متأخراً ناسخاً للأول. لكنا لما جهلنا المتقدّم والمتأخّر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض. فقوله: «يحمل ذلك» الإشارة ترجع إلى التعارض

التابع أو لا، ففي الصورة **الأولى** معارضة ولا ترجيح، وفي **الثانية** معارضة مع ترجيح، وفي **الثالثة** لا معارضة حقيقة فلا ترجيح، لابتنائه على التعارض، فحكم الصورتين الأخريين أن يعمل بالأقوى ويترك الأضعف، وسيأتي حكم الصورة الأولى مفصلاً.

(٧) قوله: وإذا تساويا قوَّة: هذا هو **القسم الثالث** (والصورة الأولى حسب بيان العلاَّمة سعد) وحكمه: أنه إن كان التعارض بين قياسين يعمل بأيهما شاء، وإن كان بين آيتين أو قراءتين أو سنتين قولين أو فعلين أو مختلفين أو آية وسنَّة في قوّتها كالمشهور والمتواتر، فإن علم المتأخر منهما فناسخ، إذ لو لم يصلح المتأخر ناسخاً كخبر الواحد المتأخر عن الكتاب أو السنَّة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساوي، بل المتقدم راجح، وإلَّا فإن أمكن الجمعُ بينهما باعتبار مخلص من الحكم أو المحل أو الزمان فذاك، وإلَّا يترك العمل بالدليلين، وحينئذ إن أمكن المصير من الكتاب إلى السنَّة، ومنها إلى القياس وقول الصحابي، يُصار إليه، وإلَّا يقرّر الحكمُ على ما كان عليه قبل ورود الدليلين، وهذا معنى تقرير الأصول، كذا في «التلويح».

والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر. (**فإن علم التاريخ**) جواب لشرط محذوف أي يكون المتأخر ناسخاً للمتقدم (**وإلا يطلب المخلص**) أي يدفع المعارضة (**ويجمع بينهما ما أمكن ويسمى عملاً بالشبهين، فإن تيسّر فيها وإلا يترك ويصار**[٨] **من الكتاب إلى السُنَّة ومنها إلى**[٩] **القياس. وأقوال**[١٠] **الصحابة إن أمكن ذلك وإلا يجب تقرير الأصل على ما كان**

---

(٨) **قوله: يصار من الكتاب إلى السنَّة**: ذكر فخر الإسلام في شرح التقويم أنه إن وقع التعارض بين سنّتين فالميل إلى أقوال الصحابة، وإن وقع بينهما فالميل إلى القياس، ولا تعارض بين القياس وقول الصحابة، مثال المصير إلى السنَّة عند تعارض الآيتين قوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِۚ﴾ [المُزمّل: الآية ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ﴾ [الأعرَاف: الآية ٢٠٤] هاتان الآيتان تعارضا، فصِرْنا إلى قول النبي صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم: «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة» روي هذا الحديث من حديث جابر بن عبد الله، وحديث بن عمر ومن حديث الخدري ومن حديث أبي هريرة ومن حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهم، ذكر ذلك الزيلعي في «نصب الراية: ص ٦، ج ٢».

(٩) **قوله: منها إلى القياس**: مثال المصير إلى القياس عند تعارض السنّتين ما روى النعمان بن بشير أن النبي صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم صلّى صلاة الكسوف كما يصلُّون ركعة وسجدتين، وما روت عائشة رضي الله تعالى عنها أنه عليه السلام صلّاها ركعتين بأربع ركعوعات وأربع سجدات، فلمَّا تعارضتِ السُّنّتان صِرْنَا إلى القياس على سائر الصلوات.

(١٠) **قوله: وأقوال الصحابة**: أي من السنَّة إلى أقوال الصحابة مثال المصير إلى آثار الصحابة عند تعارض السُّنّتين «ما روي أن ابن عمر كان إذا سجد بدأ بوضع يديه قبل ركبتيه وكان يقول: كان النبي صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم يصنع ذلك». وحديث أبي هريرة: «إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك البعير ولكن يضع يديه ثم ركبتيه». وحديث وائل بن حجر رضي الله تعالى عنه: كان رسول الله صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم «إذا سجد بدأ بوضع ركبتيه قبل يديه»، فلمَّا تعارضتِ الأحاديث صرنا إلى آثار الصحابة رضي الله تعالى عنهم فقال أسود وعلقمة رضي الله تعالى عنهما: «حفظنا عن عمر في صلاته أنه خَرَّ بعد ركوعه على رُكبتيه كما يخرّ البعير ووضع ركبتيه قبل يديه»، وهكذا كان يفعل عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه: «أن ركبتيه كانتا تقعان على الأرض قبل يديه»، كذا في «شرح معاني الآثار».

في سؤر الحمار عند تعارض الآثار). روي عن ابن عمر رضي الله عنه أنه نجس، وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه طاهر، وأيضاً قد تعارضت الأدلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارضت الأدلة يبقى الحكم على ما كان وهو أن الماء كان طاهراً فيكون طاهراً ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك **(وهو)** أي التعارض في الكتاب والسنة **(إمّا بين آيتين أو قراءتين**(١١) **أو سنّتين، أو آية وسنّة)** مشهورة والمخلص(١٢) إما **(من قبل الحكم والمحل أو الزمان)**. **(أما الأول**(١٣) **فإما أن يوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعين أو بأن يحمل**(١٤) **على تغاير الحكم كقوله تعالى**(١٥): ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: الآية ٢٢٥]، **وفي موضع**(١٦) **آخر**: ﴿وَلَٰكِن

---

(١١) **قوله: أو قراءتين**: يعني في آية واحدة كقراءة الجرّ والنصب في قوله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المَائدة: الآية ٦]، فإن قراءة الجرّ تقتضي مسحَ الرِجل، والنصبِ غَسلَها على ما هو المذهب، والجرّ محمول على الجوار توفيقاً بين القراءتين.

(١٢) **قوله: والمخلص**: يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان، فإذا تساوى المتعارضان ولم يكن تقوية أحدهما يطلب المخلص من قبل الحكم أو المحل أو الزمان بأن يدفع اتحاده.

(١٣) **قوله: أما الأول**: أي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين، وقد بيَّن المصنفُ أحدهما بقوله: فإمّا أن يوزِّع الحكم، وحاصله أن الوجه الأول التوزيع بأن يجعل بعض أفراد الحكم ثابتاً بأحد الدليلين، وبعضها منفياً بالآخر كقسمة المدعى بين مدعيين بحجّتهما.

(١٤) **قوله: أو بأن يحمل على تغاير الحكم**: وهو الوجه الثاني من المخلص من قِبَل الحكم وهو التغاير بأن يبيِّن مغايرة ما ثبت بأحد الدليلين لما انتفى بالآخر.

(١٥) **قوله: كقوله تعالى**: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٢٥] **الآية**: هذه الآية توجب المؤاخذة على (اليمين الغموس) لأنه من كسب القلب، أي القصد.

(١٦) **قوله: وفي موضع آخر**: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٢٥] **الآية**: وهذه الآية توجبُ عدم المؤاخذة على الغموس، لأنها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق، وذلك لا يتصور في الغموس.

يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ﴾ [المائدة: الآية ٨٩]- **الآية - اللغو في الأولى ضد كسب القلب)** أي السهو **(بدليل اقترانه به)** أي بكسب القلب حيث قال: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتۡ قُلُوبُكُمۡۗ﴾ [البقرة: الآية ٢٢٥]. **(وفي الثانية ضد العقد)** أي في الآية الثانية وهي قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَۖ﴾ [المائدة: الآية ٨٩]، اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد **(والعقد قول يكون له حكم في المستقبل)** كالبيع ونحوه قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: الآية ١] فاللغو في هذه الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون شاملاً للغموس في هذه الآية فتقتضي هذه الآية عدم المؤاخذة في الغموس والآية الأولى تقتضي المؤاخذة في الغموس لأن الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قاله في المتن. **(فاللغو في الآية الثانية يشمل الغموس إذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله تعالى:** ﴿لَّا يَسۡمَعُونَ فِيهَا لَغۡوًا﴾ [مريم: الآية ٦٢]، **وقوله تعالى:** ﴿وَإِذَا سَمِعُواْ ٱللَّغۡوَ﴾ [القصص: الآية ٥٥] **فأوجب عدم المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا**(١٧) **بينهما بأن المراد من المؤاخذة في الأولى في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا أي بالكفارة فقال فكفارته. والشافعي رحمه الله**(١٨) **يحمل المؤاخذة في الآية الأولى على المؤاخذة في الثانية أي في الدنيا)** أي يحمل المؤاخذة في الآية الأولى على المؤاخذة في الآية الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى أوجب الكفارة في الغموس. **(والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الأولى)** أي يحمل الشافعي رحمه الله العقد في الآية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو

---

(١٧) **قوله: فجمعنا بينهما إلخ**: حاصله: أن المؤاخذة التي يوجبُها الآيةُ الأولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة، والتي تنفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا، أي لا يؤاخذكم الله بالكَفّارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة، ولمّا تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض.

(١٨) **قوله: والشافعي يحمل المؤاخذة إلخ**: أي الشافعي رحمه الله يحمل العقد على كسب القلب، (من عقدتُ على كذا) عزمتُ عليه. فيشمل الغموس، ويصير معنى الآيتين واحداً وهو نفي الكفارة عن اللغو وإثباتها على المعقودة والغموس.

عين اللغو المذكور في الآية الأولى وهو السهو فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا: أولى من هذا لأن على مذهبه يلزم أن لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقي وأيضاً الدليل دال على أن المؤاخذة في الآية الأولى هي المؤاخذة الأخروية بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية وأما على مذهبنا فإن اللغو جاء لمعنيين فيحمل في كل موضع على ما هو أليق به وتحمل المؤاخذة في كل موضع على ما هو أليق به من الدنيوية أو الأخروية.

(وأقول: لا تعارض هٰهنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لأنه لا يليق من الشارع أن يقول لا يؤاخذكم الله تعالى بالغموس والمؤاخذة في الصورتين في الآخرة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الإثم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة لا أن المراد المؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة) هذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض، واللغو في الآيتين واحد وهو السهو أما في الآية الأولى فبدليل اقترانه بكسب القلب وأما في الآية الثانية فلأنه لا يليق من الشارع أن يقول لا يؤاخذكم الله بالقول الخالي عن الفائدة الذي يدع الديار بلاقع أعني اليمين الفاجرة بل اللائق أن يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كما قال الله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: الآية ٢٨٦]، والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الأخروية لأن الآخرة هي دار الجزاء والمؤاخذة وقوله: فكفارته لا يدلّ على أن المراد المؤاخذة الدنيوية لأن معنى الكفارة الستارة أي الإثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة والآية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس.

(وأما الثاني) وهو المخلص من قبل المحل **(فبأن يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾** [البقرة: الآية ٢٢٢] **بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر**[١٩] **قبل**. . . . .

---

(١٩) **قوله: بعد الطهر**: أي بعد انقطاع الدم سواء انقطع على أكثر مدة الحيض أو على ما دونه، لأن الطهر «عبارة عن انقطاع دم الحيض» يقال: «طهرتِ المرأة» إذا خرجت من حيضها.

الاغتسال[٢٠]**، وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الأقل)** وإنما لم يحمل على العكس لأنها إذا طهرت لعشرة أيام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود وإذا طهرت لأقل منها يحتمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج إلى الاغتسال ليتأكد الطهارة.

(وأما الثالث) أي المخلص من قبل الزمان **(فإنه إذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخاً للأول، فكذا إن كان دلالته كنصين أحدهما**[٢١] **محرم والآخر مبيح يجعل المحرم ناسخاً، لأن قبل**[٢٢] **البعثة كان الأصل الإباحة والمبيح ورد لإبقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ)** أي لو قلنا: إن المحرم كان متقدّماً على المبيح فالمحرم كان ناسخاً للإباحة الأصلية ثم المبيح يكون ناسخاً للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك **(وفيه نظر، لأن الإباحة الأصلية ليست حكماً شرعياً فلا تكون الحرمة بعده نسخاً)**. وبيانه: أنّا لا نسلّم أن المحرم لو كان متقدّماً لكان ناسخاً للإباحة فإنه إنما[٢٣] كان ناسخاً لها

---

(٢٠) قوله: قبل الاغتسال: سواء كان انقطاع الدم على أكثر مدَّة الحيض أو على ما دونه، كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله، لأن التطهُّر هو الاغتسال، وحاصل التعارض: أن القول بهما غير ممكن، لأن «حتّى» للغاية وبين امتداد الشيء إلى غاية وبين اقتصاره دونها تنافٍ فيقع التعارض ظاهراً.

(٢١) قوله: أحدهما محرّم والآخر مبيحٌ إلخ: كما روي عن عمر رضي الله تعالى عنه قال: في الأختين المملوكتين أحَلَّتهما آيةٌ وحرَّمتهما آية والتحريم أوْلى، وكذا مَنْ طلَّق إحدى نسائه أو أعتق إحدى إمائه ونَسِيَها، يُحرمُ عليه وطء جميعهن بالاتفاق ترجيحاً للحرمة.

(٢٢) قوله: لأن قبل البعثة إلخ: اختلف العلماء في الأشياء التي تحتمل أن يَرِدَ الشرعُ بإباحتها وحظرها أنها قبل ورود الشرع على الإباحة أم على الحظر، فذهب أكثر أصحابنا خصوصاً العراقيون منهم وكثيرٌ من أصحاب الشافعي إلى أنها على الإباحة، وأنها هي الأصل فيها حتى أنّ من لم تبلغه الشرعُ أبيح له أن يأكل ما شاء من المطعومات. كذا في «الكشف».

(٢٣) قوله: فإنه إنما كان ناسخاً لها: أي المحرِّم إنما يكون ناسخاً للإباحة الأصلية.

إن قد ورد في الزمان[٢٤] الماضي دليل شرعي دال على إباحة جميع الأشياء فيلزم حينئذ كون المحرم ناسخاً لذلك المبيح لكن ورد الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخاً لذلك المبيح لما عرفت[٢٥] من تعريف النسخ، ويمكن إتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو أنه إذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه أو يبيحه فإنه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: الآية ١٥] لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: الآية ٢٩] فإن هذا الإخبار يدلّ على أن الإنسان إن انتفع بما في الأرض قبل ورود محرمه أو مبيحة لا يعاقب، ثم لا شك أنه إذا ورد المحرم فقد غير الأمر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم إذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم منا تغييران وأما على العكس فلا يلزم إلّا تغيير واحد فاندفع الإيراد المذكور بهذا التقرير فتقرر الدليل بهذا الطريق.

أو نقول عنينا[٢٦] بتكرُّر النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذي ذكرتم، وقد قال فخر الإسلام رحمه الله: هذا - أي تكرر النسخ - بناء على قول من جعل الإباحة أصلاً ولسنا نقول بهذا في الأصل لأن البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وإنما هذا أي كون الإباحة أصلاً بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فإن الإباحة كانت ظاهرة في الأشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت إلى أن يوجد المحرم وإنما كان كذلك لاختلال الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التوراة فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع فظهرت الإباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الإتيان به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح.

---

(٢٤) **قوله: في الزمان الماضي**: أي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرّم.

(٢٥) **قوله: لما عرفت من تعريف النسخ**: وهو يُفيد أن المعتبر في النسخ (كون الحكم شرعياً) عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك إلّا إذا تقدَّم دليل إباحة الأشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص.

(٢٦) **قوله: عنينا بتكرُّر النسخ هذا المعنى**: أي تكرُّر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي أو لا، فإنَّ تكرُّر التغيير زيادةٌ على نفس التغيير فلا يثبت بالشك.

واعلم(٢٧) أن الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فإن كان الانتفاع به ضرورياً كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقاً، وإن لم يكن(٢٨) ضرورياً كأكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الإباحة فإن أرادوا بالإباحة أن الله تعالى حكم بإباحته في الأزل فهذا غير معلوم وإن أرادوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق، وعند بعض المعتزلة على الحظر فإن أرادوا أن الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وإن أرادوا العقاب على الانتفاع به فباطل لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: الآية ١٥]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: الآية ٢٩]. وعند الأشعري(٢٩) على الوقف ففسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل، لأنه إما ممنوع من الله عن الانتفاع به أو ليس بممنوع والأول حظر والثاني إباحة ولا خروج عن النقيضين. وأجاب الإمام في المحصول عن هذا: بأن المباح هو الذي أعلم الشارع فاعله أو دل على أنه لا حرج عليه في الفعل وهذا الجواب ليس بشيء لأن الخلاف في شيء لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدمه فمعنى كلامه أن الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج

---

(٢٧) **قوله: واعلم أن الشيء الذي لا يوجد له محرّم ولا مُبيح**: إشارة إلى مسألة حكم الأفعال قبل الشرع، والمراد بالمُبيح ما يقابل المُحرّم، فإن الإباحة قد يطلق على عدم المنع عن الفعل، سواء كان بطريق الوجوب أو الندب أو الكراهة فكأنه قال: الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه، أي لم يعلم تعلّق حكم شرعي به، بناءً على عدم ورود الشرع، لأن هذه المسألة إنما هي لبيان حكم الأفعال قبل البعثة كذا في «التلويح».

(٢٨) **قوله: وإن لم يكن ضرورياً إلخ**: وحكمه الإباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية، والحرمة عند المعتزلة البغدادية، والتوقّف عند الأشعري، ومحلّ الخلاف هي الأفعال الاختيارية التي لا يقتضي العقل فيها بحسنٍ ولا قبحٍ، وأما التي يقتضي فيها العقل فهي عندهم ينقسم إلى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح، كذا في «التلويح».

(٢٩) **قوله: وعند الأشعري على الوقف**: ووجه قوله أن الحرمة أو الإباحة لا تثبت إلَّا بالشرع، فقبل وروده لا يتصور ثبوت واحد منهما، فلا يحكم فيها بحظرٍ ولا إباحةٍ.

لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه، وهذا كلام حشو ولا خلاف في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بأن هناك حكماً أم لا وإن كان حكم فلا نعلم أنه حظر أو إباحة أما عدم العلم بأن هناك حكماً أم لا فباطل لأنّا نعلم أن عند الله تعالى حكماً لازما إما بالمنع أو بعدمه وأما أنه لا نعلم أن الحكم حظر أو إباحة فحق فالحق عندنا أنّا لا نعلم أن الحكم عند الله تعالى الحظر أو الإباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم أنه لا خلاف بين من يقول إنا لا نعلم أن الحكم عند الله الحظر أو الإباحة وبين من يقول بالإباحة إذ لا معنى للإباحة إلّا أنه لا يعاقب على الفعل والترك، وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم أن الحكم أيهما **(ولقوله[٣٠] عليه السلام: ما اجتمع الحلال والحرام الحديث)** إلّا وقد غلب الحرام الحلال **(أما إذا كان أحدهما مثبتا والآخر نافياً فإن كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الإثبات وإن كان لا يعرف به، بل بناء على العدم الأصلي، فالمثبت[٣١] أولى لما قلنا في المحرم والمبيح، وإن احتمل[٣٢] الوجهين ينظر فيه)** أي إن احتمل النفي

---

(٣٠) قوله: ولقوله عليه السلام: دليل آخر على جعل المحرِّم ناسخاً للمُبيح، وهو عطف على قوله: «لأن قبل البعثة كان الأصل الإباحة».

(٣١) قوله: فالمثبت أولى: المُثبت: هو الذي يثبت أمراً عارضاً، والنافي: هو الذي ينفي العارض ويبقي الأمر الأول، فإذا تعارض نصّان أحدهما مُثبتٌ والآخر نافٍ يترجّح المُثبتُ عند الشيخ أبي الحسن الكرخي وهو مذهب أصحاب الشافعي، إذ لو جعل النافي أولى يلزم تكرار النسخ، ولأن المثبت مشتملٌ على زيادة علم كما في الجرح والتعديل إذا تعارضا يُقدَّمُ قول الجارح على قول المُعدِّل، ولأن المُثبت يُفيد التأسيس، والنافي يُفيد التأكيد، والتأسيس أولى من التأكيد.

(٣٢) قوله: وإن احتمل الوجهين إلخ: حاصله: أن بعض المسائل قد دلّت على تقديم المُثبت، وبعضها على تقديم النافي كمسألة وقوع الفرقة بتباين الدارين، وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن زينب بنت رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم هاجرت من مكة إلى المدينة، وزوجها أبو العاص بن الربيع كافر بمكة، ثم أنه أسلم بعد ذلك بسنتين وهاجر إلى رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم، فردّها رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم عليه بالنكاح الأول ـ وهو نافٍ ـ لأنه مُبقٍ على الأمر الأول، وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدِّه أن رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم ردّها عليه بنكاح جديد وهو مُثبت، لأنه يدلّ على أمر عارض، فأخذ علماؤنا بالمُثبت دون النافي،

أن يعرف بدليل وأن يعرف بغير دليل بناء على العدم الأصلي ينظر في ذلك النفي، **(فإن تبين أنه يعرف بالدليل يكون كالإثبات وإن تبين أنه بناء على العدم الأصلي فالإثبات أولى. فما روي أنه عليه الصلاة والسلام تزوج ميمونة وهو حلال مثبت**(٣٣)**، وما روي أنه محرم نافٍ**(٣٤) **فإنه اتفق على أنه لم يكن في الحل الأصلي والإحرام حالة مخصوصة تدرك عياناً فكلاهما سواء فرجح بالراوي وراوي أنه محرم عبد الله بن عباس ولا يعدله يزيد بن الأصم ونحوه)** هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل.

اعلم أن نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بما روي أنه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روي أنه عليه الصلاة والسلام تزوج وهو حلال واتفقوا على أنه لم يكن في الحل الأصلي فالخلاف في أنه كان في الإحرام أو في الحل الذي بعد الإحرام فمعنى أنه تزوجها في الإحرام أنه لم يتغير الإحرام بعد ومعنى أنه تزوجها في الحل الذي بعد الإحرام أن الإحرام تغير إلى الحل فالأول ناف والثاني مثبت لكن الإحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فتكون كالإثبات فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس، **(ونحو أعتقت بريرة وزوجها حر مثبت**

وكطعام أو شراب أخبر رجل بحرمته والآخر بحلّه أو طهارة الماء ونجاسته، واستوى المُخبِرانِ عند السامع، فالمُخبر بالطهارة نافٍ، لأنه مُبْقٍ على الأمر الأصلي، والمخبر بالنجاسة مُثبتٌ، لأنه مخبرٌ عن أمر عارض فأخذ علماؤنا بالنافي دون المُثبت، فلهذا احتاج المصنفُ إلى بيان ضابط في تساويهما وترجيح أحدهما على الآخر وهو أن النفي إن كان مبنياً على العدم الأصلي، أي على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل فالمُثبت مقدم، وإلَّا فإن تحقّق أن النفي مبني على دليل فهو مثل الإثبات فتساويا، وإن احتمل الأمرين، أي يجوز أن يكون مبنياً على دليلٍ، ويجوز أن يكون مبنياً على الاستصحاب، فيُنظر ليتبيّن الأمر.

(٣٣) قوله: مثبت: لأنه يدلّ على أمر عارض على الإحرام وقد اتفقتِ الروايات أنه صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم لم يكن في الحلّ الأصلي وإنما اختلف في الحلّ المعترض على الإحرام، فكان الحلّ عارضاً والإحرامُ أصلاً.

(٣٤) قوله: نافٍ: لأنه مُبقٍ على الأمر الأول، فإن الإحرام كأنه كان ثابتاً قبل التزوّج.

وأعتقت وزوجها عبد نافٍ وهذا النفي[٣٥] مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت أولى) هذا نظير النفي الذي لا يكون بالدليل.

اعلم أن الأمة التي زوجها حر إذا أعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى ولنا أنها أعتقت بريرة وزوجها حر ويروى أنها أعتقت وزوجها عبد فالأول مثبت والثاني نافٍ، لأن معناه أن رقبته لم تتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان فالمثبت أولى.

(وإذا أخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وإن كانت نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فإن بين وجه دليله كان كالإثبات وإن لم يبين فالنجاسة أولى) هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل وتحتمل بناء على العدم الأصلي لأن طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بأن غسل الإناء بماء السماء أو بالماء الجاري وملأه بأحدهما ولم يغب عنه أصلاً ولم يلاقه[٣٦] شيء نجس فإذا أخبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فإن تمسك بظاهر الحال فإخبار النجاسة أولى وإن تمسك بالدليل كان مثل الإثبات[٣٧].

(وعلى هذا الأصل يتفرع الشهادة على النفي، وأما في القياس)[٣٨] عطف على قوله ففي الكتاب والسنة ومعناه إذا تعارض قياسان **(فلا يحمل على النسخ، وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياس فيأخذ بأيهما شاء)** من القياسين، وكذا

---

(٣٥) قوله: وهذا النفي ممَّا يعرف بظاهر الحال: أي خبر النافي في هذا الحديث، وهو أنه عليه السلام خيَّرَ بريرة وزوجها عبدٌ، بناءً على ظاهر الحال، أي على استصحاب الحال، لا على دليل موجب للعلم، فإن من روى أنه كان عبداً بنى خبره على أنه عرف العبودية ثابتة فيه، ولم يعلم بالدليل المُثبت للحرية، وإذا كان كذلك كان الإثبات أوْلى لابتنائه على دليل مُوجب للعلم.

(٣٦) قوله: ولم يلاقه شيء: الترجيح بالأصل المذكور في الكتاب.

(٣٧) قوله: كان مثل الإثبات: فالمُحرِّم أولى لقوله عليه السلام: «ما اجتمع الحلال والحرام إلَّا وقد غلب الحرام على الحلال».

(٣٨) قوله: وأما في القياس: فلا يحمل على النسخ إذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم.

يأخذ بأيهما شاء من قول الصحابي (**بعد شهادة**[٣٩] **قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال إذ في الأول**) أي في تعارض النصين (**إنما يقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله بأحدهما مع الجهل وها هنا**) أي في القياسين (**ليس**) أي التعارض (**لجهل محض لأنه**) أي المجتهد وهو لم يذكر لفظاً بل دلالة (**في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر إلى الدليل وإن لم يكن مصيباً بالنظر إلى المدلول على ما يأتي فكل واحد دليل**[٤٠] **له في حقّ العمل**).

(**فصل ما يقع به الترجيح: فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متناً وسنداً**)[١] أما المتن فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر، والحقيقة على المجاز، والصريح على الكناية، والعبارة على الإشارة، والإشارة على الدلالة، والدلالة على الاقتضاء. وأما[٢] السند فكترجيح

---

(٣٩) **قوله: بعد شهادة قلبه**: أي قلب طالب الحكم، ومن هو بصدد معرفته، وإنما اشترط ذلك لأن الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة في إصابة الحق، ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطل لا دليل عليه فيرجع إليه.

(٤٠) **قوله: فكل واحد دليل له إلخ**: يعني لمّا كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مُصيباً بالنظر إلى الدليل، ضرورة أن القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر إلى المدلول، ضرورة أن الحق واحد لا غير، كان كل واحد من القياسين دليلاً في حق العمل وإن لم يكن دليلاً في حق العلم، وهذا بخلاف النصين فإن الحق منهما واحد في العمل والعلم جميعاً لجواز النسخ، كذا في «التلويح».

فصل ما يقع به الترجيح

(١) **قوله: متناً وسنداً**: وحكماً وأمراً خارجاً أيضاً. وحاصله: أن ترجيح النصوص يقع بالمتن والسند والحكم والأمر الخارج، والمراد بالمتن ما يتضمَّنه الكتاب والسنَّة والإجماع من الأمر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك. وبالسند الإخبارُ عن طريق المتن من تواترٍ مشهورٍ وآحادٍ ومقبولٍ أو مردودٍ.

(٢) **قوله: وأما السند إلخ**: حاصله: أن ترجيح النصوص سنداً يقع في الرواية والراوي والمروي والمروي عنه، أما في الرواية كترجيح المشهور على خبر الواحد، أو في الراوي كالترجيح بفقه الراوي، أو في المروي كترجيح المسموع من النبي صلَّى الله

المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفاً بالرواية **(والقياس)** عطف على الكتاب والسنة فما عرف[٣] علّته نصاً صريحاً أولى مما عرف إيماء وما عرف إيماء فبعضه[٤] أولى من البعض ثم ما عرف إيماء أولى مما عرف[٥] بالمناسبة وأيضاً ما عرف بالإجماع تأثير نوعه في نوعه أولى مما عرف بالإجماع تأثير الجنس في النوع وهذا أولى من عكسه وكل منهما أولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب أولى من غير القريب ثم المركب من هذه الأقسام أولى من المفرد وأقسام المركبات[٦] بعضها أولى من بعض ومن أتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك والذي ذكروا **(في ترجيح القياس أربعة أمور، الأول: قوة[٧] الأثر)** أي قوة التأثير **(كما مرّ في القياس**

تعالى عليه وسلَّم على ما يحتمل السماع، كما إذا قال أحدهما «سمعتُ» وقال الآخر: «قال رسول الله صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم»، أو في المروي عنه كترجيح ما لم يثبت إنكار لروايته على ما ثبت وترجيح النصوص حكماً كترجيح الحظر على الإباحة، والترجيح بالأمر الخارج كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه.

(٣) قوله: فما عرف علّته نصّاً صريحاً: أي ما يقع به الترجيح بحسب العلّة كترجيح قياس عُرفَ علّية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عُرِفَ علّيتُه بالإيماء.

(٤) قوله: فبعضه أولى من بعض: ففي الإيماء يرجّح ما يفيد ظنّاً أغلب وأقرب إلى القطع على غيره.

(٥) قوله: أولى مما عرف بالمناسة: لِمَا فيها من الاختلاف، ولأن الشارع أوْلى بتعليل الأحكام.

(٦) قوله: وأقسام المركبات بعضها أولى من بعض: فما يتركَّب من راجحين يقدّم على المركب من مرجوحين أو مساوٍ، ومرجوح كتقديم المركب من تأثير النوع في النوع، والجنس القريب في النوع على المركب من تأثير النوع في الجنس القريب والجنس البعيد في النوع، وفي المركبين الذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح، يقدّم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلّة.

(٧) قوله: قوّة الأثر: يعني إذا كان أحد القياسين المؤثّرين المتعارضين أقوى تأثيراً من الآخر كان راجحاً عليه وسقط العمل به، فإما إذا لم يكن أحدهما مؤثراً فلا يكون حجة فلا يتأتّى الترجيح.

والاستحسان، وكما في مسألة[8] **طول الحرة فإن الشافعي رحمه الله يقول: يرق ماؤه مع غنية عنه فلا يجوز كالذي تحته حرّة. قلنا: هذا نكاح يملكه العبد بإذن مولاه إذا دفع إليه مهرا يصلح للحرة وللأمة وقال تزوج من شئت)** فيملكه الحرّ **(وهذا أقوى أثراً)** أي قياسنا أقوى[9] تأثيراً من قياس الشافعي رحمه الله **(إذ زيادة محل حلّ العبد على حلّ الحرّ قلب المشروع وتضييع الماء بالعزل بإذن**[10] **الحرة يجوز فالإرقاق دونه، لأن في الأول تضييع الأصل وفي الثاني تضييع الوصف وهو الحرية، ونكاح**[11] **الأمة لمن له سرية جائز مع وجود ما ذكر من العلّة. وكما في نكاح الأمة الكتابية**[12] **فإنه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فإذا اجتمعا يصير**

---

(٨) **قوله: كما في مسألة طول الحرّة**: فعندنا لا يُمنع الحرّ من نكاح الأمة، حتى لو كان مالكاً لمهر الحُرّة فتزوّج أمّة جاز، وقال الشافعي: يمنع، أي لم يجز له نكاح الأمة مع طول الحرة المؤمنة أو الكتابية، لأنه يُرِقُّ ماءه بنكاح الأمة، إذ الولد يتبع الأم في الرقّ والحريّة حال كونه مستغنياً عن إرقاق جزئه بقدرته على نكاح الحرّة.

(٩) **قوله: قياسنا أقوى تأثيراً إلخ**: أي ما ذكر الشافعي من الأثر، وهو أن الإرقاق إهلاك حكماً، فضعيف في نفسه، لأن إرقاق الحرّ دون تضييع الماء بالعزل مثلاً، لأن بالإرقاق تفوت صفة الحرية، لا أصل الولد، مع أنه أمر يُرجى زواله بالعتق، وبالتضييع يفوت أصلُ الولد على وجه لا يُرجى وجوده. فإذا جاز هذا فالإرقاق أوْلى.

(١٠) **قوله: بإذن الحرّة**: وبنكاح الصبية والعجوز والعقيم مع أنه إتلاف حقيقةً جائز، فالإرقاق الذي هو إهلاك حكماً كان أولى بالجواز.

(١١) **قوله: ونكاح الأمة لمن له سرية جائز**: هذا وجه آخر للضعف في قياس الشافعي، وحاصله: أن وصف إرقاق الماء مع الاستغناء غير مُطّرد، لوجوده فيمن له سرية أو أم ولد يستغني بها عن نكاح الأمة وإرقاق الجزء، فإنها إذا جاءت بولد يكون حرّ الأصل، وكذا لو كانت تحته أمة ثم تزوج حرة، فإن نكاحها لا يبطل، وقد استغنى عن إرقاق الولد، فإن الرق صفة الولد فلا يحدث قبل وجوده، وإنما يوجد بالوطء، فكان ينبغي أن يحرم الوطء، وإذا حرم الوطء يبطل النكاح ومع هذا لم يبطل.

(١٢) **قوله: وكما في نكاح الأمة الكتابية**: فإنه لا يجوز للمسلم عند الشافعي قياساً على نكاح المجوسيّة، وعلى ما إذا كان تحته حرة، أما القياس الأول فلأن للرِقّ تأثيراً في تحريم النكاح حتى لم يجز نكاح الأمة على الحرة، وكذا الكفر في الجملة حتى لم يجز نكاح الكافر للمسلمة أصلاً، ولم يجز للمسلم تزوّج كل كافرة، فإذا اجتمع الرِّقُّ والكفرُ يقوى المنع.

كالكفر الغليظ وهو الكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم، ولأن الضرورة[١٣] **ترتفع بإحلال الأمة المسلمة).**

(وقلنا[١٤]**: هو نكاح يملكه**[١٥] **العبد المسلم فكذا الحرّ المسلم على ما مر. وأيضاً**[١٦] **هو دين يصح معه للحر المسلم نكاح الحرة فكذا يصح للحر نكاح الأمة)** أي دين الكتابية دين يصح معه للحر المسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الأمة التي هي على هذا الدين **(فهذا أقوى أثراً لأنّ**[١٧] **الرق منصّف لا محرم)** كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود[١٨]، لأنّ الرقيق له شبه بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا: إنه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فأوجب هذان الشبهان التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالإنسان **(فطرف الرجال يقبل العدد بأن يحلّ للحر أربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فينتصف باعتبار الأحوال فتحل الأمة مقدمة على الحرة لا مؤخرة فأما في المقارنة فقد غلبت الحرمة كما في الطلاق والقرء)** أي لما كان

---

(١٣) قوله: ولأن الضرورة تندفع إلخ: هذا هو القياس الثاني للشافعي، وتوضيحه: أن جواز نكاح الأمة ضروري لما فيه من إرقاق الجزء على ما بيَّنا، والضرورة انقضت بإحلال الأمة المسلمة التي هي أطهر من الكافرة، فلا حاجة إلى إحلال الكافرة، كالمضطرّ إلى الطعام إذا وجد الميتة وذبيحة المسلم وهو غائب لم يحلّ له الميتة، لأن الذبيحة أطهر وإن كان حراماً بدون إذن المالك في غير حالة الضرورة، فلما وقعتِ الغنية بالأطهر لم تحلّ الأخرى.

(١٤) قوله: وقلنا: فأصحابنا الحنفية قالوا: إنه لا بأس بنكاح الأمة الكتابية عند عدم طول الحرة ووجوده وإن كان تركه أولى عند وجود الطول.

(١٥) قوله: هو نكاح يملكه العبد المسلم إلخ: هذا أحد الدليلين لنا وهو واضح.

(١٦) قوله: وأيضاً هو دين يصح معه إلخ: دليل ثانٍ لنا. وحاصله: أن دين أهل الكتاب دين يصحّ معه نكاح الحرة، فيصحّ نكاح الأمة كدين الإسلام.

(١٧) قوله: لأن الرق مُنصّف لا محرّم: يعني أن الرق لا يؤثّر في تحريم أصل النكاح بل أثره في التنصيف فيما يقبله، حتى كان طلاق الأمة ثنتين وعدّتها حيضتين.

(١٨) قوله: والقسم والحدود: أي وكان قسم الأمة على النصف من قسم الحرة، وحد الأمة والعبد في الزنا والقذف على النصف من حد الحرّ.

الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد في حلّ النكاح بأن يحلّ للعبد ثنتان وللحر أربع أما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لأن الحرة لا يحلّ لها إلّا زوج واحد فلا يمكن(١٩) تنصيف الزوج الواحد فاعتبرنا التنصيف بالأحوال بأنها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها وإن كانت متأخرة لا يصح وإن كانت مقارنة لا يصح أيضاً تغليباً للحرمة كما في الطلاق والأقراء، فثبت بهذا أن كل نكاح يصح للحرة فإنه يصح للأمة الكتابية إذا لم تكن متأخرة عن الحرة أو مقارنة لها فيصح للحر المسلم نكاح الأمة الكتابية إذا لم تكن على الحرة.

وقوله: كما في الطلاق، فيه نظر فإن كون طلاق الأمة اثنين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لأن الزوج إذا كان مالكاً للطلقتين عليها فإن الحل يكون أكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الأمة الكتابية، قوله: **(وكما في مسح الرأس إن المسح(٢٠) في التخفيف أقوى أثرا من الركن في التثليث).**

(والثاني قوة ثباته على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فإن الركنية لا توجب التكرار كما في أركان الصلاة بل الإكمال ونحن نقول به) أي بالإكمال وهو الاستيعاب **(وكقولنا في صوم رمضان إنه متعين فلا يجب التعيين وهذا الوصف اعتبره الشارع في**

---

(١٩) **قوله: فلا يمكن تنصيف الزوج الواحد**: فالتنصيف يختصّ بما يقبل العدد من الأحكام والتجزئة، لأن تنصيف الشيء بدون أن يكون ذا عددٍ وذا أجزاء لا يتصوّر، فحدّ السرقة وما يتعلّق بالعبادات لا تقبل التنصيف، لأن الرقَّ لم يؤثر فيها.

(٢٠) **قوله: فإنّ المسح في التخفيف أقوى أثراً إلخ**: حاصله: أن تعليلنا ـ بأن مسح الرأس مسحٌ فلا يسنّ فيه التكرار ـ تعليلٌ بوصف قوى أثره، فإن أثر المسح في التخفيف بيّن لا شبهة فيه، إذ الاكتفاء بالمسح مع إمكان الغسل ما كان إلَّا للتخفيف، وتأدّى الفرض ببعض المحل مع إمكان الاستيعاب للتخفيف أيضاً، وأما تعليل الشافعي ـ بأن مسح الرأس ركن في الوضوء فيسنّ التكرار ـ ضعيف فإن الركن قد يوجد بدون التكرار كما في أركان الصلاة والحج وغيرهما، والتكرار قد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة.

الودائع والمغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا والأيمان[٢١] **ونحوها)** فإن رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب أن يعين أن هذا الرد رد الوديعة والمغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعاً فاسداً وكذا في الأيمان أن البر واجب عليه متعيّناً فلا يجب عليه التعيين أنه فعله لأجل البر **(وكمنافع الغصب فإنه يقول ما يضمن بالعقد يضمن بالإتلاف تحقيقاً**[٢٢] **للجبر بالمثل تقريباً وإن كان فيه فضل فهو على المعتدّي)** أي إن كان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلاً في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وإن لم يكن مماثلاً في الحقيقة يكون المثل التقريبي أفضل من تلك المنافع لأن الأعيان الباقية خير من الأعراض الغير باقية وهذا الفضل على المتعدي أولى من إهدار حقّ المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان **(ولأن إهدار الوصف أسهل من إهدار الأصل)** يعني إن أوجبنا الضمان لا يلزم إلّا إهدار كون المماثلة تامة وإن لم نوجب الضمان يلزم إهدار حقّ المغصوب منه في المثل بالكلية في الأصل والوصف فالأول أسهل من هذا. **(وقلنا: التقييد بالمثل واجب في كل باب كالأموال كلها والصلاة والصوم ونحوهما ووضع الضمان عن المعصوم جائز في الجملة)** أي عدم إيجاب الضمان في إتلاف المال المعصوم جائز في الجملة **(كإتلاف العادل مال الباغي**[٢٣] **والحربي مال المسلم والفضل**[٢٤] **على المتعدي غير مشروع أصلاً)** قال الله تعالى: ﴿فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا

---

(٢١) قوله: والإيمان: هو بكسر الهمزة، يعني لا يشترط نية التعيين في الإيمان بالله تعالى بأن يعيّن أنه يؤدّي الفرض، مع أنه أقوى الفروض، بل على أي وجه يأتي به يقع عن الفرض، لكونه متعيناً غير متنوع إلى فرضٍ ونفلٍ، وتصحيح المصنف وقع على «الأيمان» بالفتح جمعُ يمين، لكن الأول في أكثر نسخ أصول فخر الإسلام.

(٢٢) قوله: تحقيقاً للجبر بالمثل تقريباً: وذلك أن المنفعة مال كالعين، والتفاوت الحاصل بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الأجزاء جانب المنفعة، لظهور أنَّ منفعة شهر واحد أكثر أجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة، وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الحبّات واللون، وهذا بمعنى المثل تقريباً.

(٢٣) قوله: مال الباغي: فإن ماله مع بغيه معصوم لا يباح لغير العادل إتلافه، ولا يجوز استغناءه وتملُّكه لأحد.

(٢٤) قوله: والفضل على المتعدّي إلخ: أي إيجاب الفضل على المتعدي غير مشروع، فإنَّا لم نجد تعدّياً أوجَبَ زيادة على المثل بعذرٍ من الأعذار في الدنيا والآخرة.

ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾ [البقرة: الآية ١٩٤] **(ويلزم منه)** أي من إيجاب الفضل على المتعدي **(نسبة الجور ابتداء إلى صاحب الشرع)** المراد من الابتداء أن يكون بلا واسطة(٢٥) فعل العبد وفيه احتراز عن إيجاب القيمة فيما لا مثل له، لأن الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم عند الله تعالى والتفاوت إنما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فإن وقع فيه جور فهو منسوب إلى العبد أما في مسألتنا في التفاوت في نفس ذلك الواجب لأن المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافاً إلى الشارع وذا لا يجوز.

(أما عدم الضمان فمضاف إلى عجزنا عن الدرك) أي لو قلنا: بعدم الضمان فإنما نقول به لعجزنا عن درك المثل فإن وقع جور يكون منسوباً إلينا لا إلى الشارع فهذا أولى ثم أجاب عن قوله ولأن إهدار الوصف أسهل إلخ بقوله: **(ولأن الوصف وإن قل فائت أصلاً بلا بدل، والأصل وهو المنافع وإن عظم فائت إلى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تأخيرا والأول إبطالاً) وتقريره أن الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والأصل وهو حقّ المغصوب منه في المثل يفوت إلى بدل يصل إليه في دار الجزاء فهذا الفوت تأخير والأول وهو فوت الوصف إبطال فالتأخير أولى. (وضمان العقد قد يثبت بالتراضي مع عدم المماثلة)** جواب عن قياس الشافعي رحمه الله وهو قوله: ما يضمن بالعقد يضمن بالإتلاف فالأمثلة الثلاثة المذكورة وهي قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكمنافع الغصب أوردناها لترجيح القياس على القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور. أما **الأول** فقياسنا وهو قولنا: مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس قول الشافعي رحمه الله تعالى وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشارع المسح في التخفيف. **وأما الثاني**: فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعين في

---

(٢٥) قوله: بلا واسطة فعل العبد: يعني بدون جناية من العبد إذ لم يوجد من المتعدي في مقابلة الفضل الواجب عليه تعدّ على الغير فيكون جوراً، ونسبة الجور إلى صاحب الشرع باطلة.

سقوط التعيين وأما الثالث فقياسنا وهو أن التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد إلخ لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلاة والصوم ونحوهما وجميع العدوانات. **(والثالث**[٢٦]**: كثرة الأصول وهو قريب من الثاني**[٢٧] **والرابع هو العكس**[٢٨] **أي العدم عند العدم)** أي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف **(كقولنا: مسح)** أي مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف **(فإنه منعكس)** فإن كل ما ليس بمسح فإنه يسن تكراره **(بخلاف قوله: ركن لأن المضمضة متكررة وليست بركن)** أي مسح الرأس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الأركان فإنه غير منعكس لأن عكسه أن

---

(٢٦) قوله: والثالث كثرة الأصول: قال في الكشف: معنى الترجيح بكثرة الأصول: أن يشهد لأحد الوصفين أصلان أو أصول فيرجّح على الوصف الذي لم يشهد له إلَّا أصل واحد، مثل وصف المسح في مسألة التثليث، فإنه لما شهد لصحة التيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة وغيرها، ولم يشهد لصحة وصف الخصم وهو الركنية إلَّا الغسل ترجّح عليه.

(٢٧) قوله: وهو قريب من الثاني: أي قوَّة ثبات الوصف على الحكم لأنها تكون بلزوم الوصف للحكم بأن يوجد في صُوَر كثيرة، بل التحقيق أن الثلاثة راجعة إلى قوَّة التأثير، لكن شدَّة الأثر بالنظر إلى الوصف، وقوَّة الثبات بالنظر إلى الحكم، وكثرة الأصول بالنظر إلى الأصل، فلا اختلاف إلَّا بحسب الاعتبار.

(٢٨) قوله: والرابع هو العكس: معنى الطرد في العلّة أنه كلما وُجِدت العلّة وُجِدَ الحكم، ومعنى الانعكاس أنه كلَّما انتفتِ العلَّة انتفى الحكم، قال في الكشف: اختلف في الترجيح بالعكس، فعند بعض المتأخرين لا عبرة به، لأن العدم لا يتعلّق به حكم، أي لا يوجب عدمُ العلّة عدمَ الحكم، ولا وجوده، لأنه ليس بشيءٍ فلا يصلح مرجِّحاً، لأن الرجحان لا بد له من سبب، ومختار عامة الأصوليين أنه صالح للترجيح، لأنّ عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل حجة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف، ووكادة تعلّقه به فصلح مرجّحاً من هذا الوجه، لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه إضافة الرجحان إلى العدم الذي ليس بشيء كما قال الفريق الأول، ويظهر ثمرته عند المعارضة فإنه إذا عارَضَ هذا النوع ترجيحٌ آخر من الأنواع الثلاثة كان ذلك مقدّماً عليه كالترجيح في الذات على الترجيح في الحال.

كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لأن المضمضة والاستنشاق ليس بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما. واعلم أنه إنما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكساً لأن المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية إذا كان الأصل كليّاً، يقال: كل إنسان حيوان ولا ينعكس أي لا يصدق كل حيوان إنسان. وإذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه عكساً لهذا. وإنما قلنا: إنه لازم لأن الأصل وهو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد هذا الحكم فسمي هذا عكساً. **(وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع**(٢٩) **عين فلا يشترط قبضه)** أي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في سائر المبيعات المتعيّنة **(وينعكس بدل الصرف والسلم)** فإن كل مبيع(٣٠) غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم **(فإنه أولى من قوله: كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل)** أي كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل فكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل فإنه يشترط التقابض فيه **(فإنه لا ينعكس لاشتراط قبض رأس مال السلم في غير الربوي)** وذلك لأن عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربا الفضل فإنه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لأن رأس مال السلم يشترط قبضه وإن كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربا الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال كالثياب مثلاً وهذا العكس هو أضعف وجوه الترجيح، أما كونه من وجوه الترجيح فلأنه إذا وجد وصفان مؤثران أحدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فإن الظن بعليته أغلب من الظن بعلية ما ليس كذلك وأما كونه أضعف

---

(٢٩) **قوله: مبيع عين**: أي متعين، والحاصل أنه إذا باع طعاماً بعينه بطعامٍ بعينه لا يشترط القبض في المجلس عندنا، لأن كل واحد من البدلين مبيع متعيّن، كما إذا باع ثوباً بثوبٍ.

(٣٠) **قوله: فإن كل مبيع غير متعين إلخ**: كما في الصرف إنه دينٌ بدينٍ، يعني قد عدمتِ العينيةُ في هذا العقد، فعدم الحكم المرتّب عليها، وهو عدم اشتراط التقابض، وذلك لأن الأصل في الصرف النقود وهي لا تتعيّن في العقود فكان ديناً بدين، وكذا المُسْلَمُ فيه دينٌ، ورأس المال في الغالب من النقود أيضاً، فكان ديناً بدين، فشرط فيهما القبض.

فلأن المعتبر في العلّية التأثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لأن الحكم يثبت بعلل شتى فما يرجع إلى تأثير العلل وهو الثلاثة الأول أقوى من العدم عند العدم.

(مسألة إذا تعارض وجوه الترجيح[٣١] فما كان بالذات أولى مما كان بالحال) أي الترجيح بالوصف الذاتي أولى من الترجيح بالوصف العارض **(كما إذا تعارض جهتا الفساد والصحة في صوم رمضان لم يبيِّته، أي لم ينو الصوم من الليل فإنه لا يصح الصوم عند الشافعي رحمه الله تعالى ويصح عندنا هو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في أكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذات وذلك بالعارضي)** وذلك لأن بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فإنه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحاً لوجود النية لكن الصوم لا يتجزأ فإما أن يفسد الكل وإما أن يصح الكل فلا بد من ترجيح أحدهما على الآخر فالشافعي رحمه الله تعالى يرجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فإن وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضي، لأن وصف العبادة للإمساك عارضي لأن الإمساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو أمر خارج عن الإمساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في أكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لأن الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب أجزائه فيكون وصفاً ذاتياً، إذ المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته أو بحسب بعض أجزائه والوصف العارضي وصف يقوم بالشيء بحسب أمر خارج عنه، وذكروا له أمثلة[٣٢] أخرى، وفيما ذكرنا كفاية.

---

(٣١) قوله: إذا تعارض وجوه الترجيح: كما يقع بين الأقيسة، فيحتاج إلى الترجيح، كذلك يقع بين وجوه الترجيح بأن يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه، فيُقدّم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال.

(٣٢) قوله: وذكروا له أمثلة أخرى: أي للترجيح بالوصف الذاتي أمثلة أخرى، منها مسألة انقطاع حق المالك من العين إلى القيمة بصنعته في المغصوب خياطة، بأن غَصَبَ ثوباً فقطَعه قميصاً وخاطه، فإن كُلّاً من الوصف الحادث والأصل متقوِّم، ولا سبيل إلى إبطال أحد الحقّين، ولا إلى إثبات الشركة لاختلاف الجنسين، فلا بد من تملُّك أحدهما بالقيمة، فرجَّحنا حق الغاصب، لأنه باعتبار الوجود وهو معنى راجع إلى الذات، وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب، والبقاء حالٌ بعد الوجود.

(فصل[٣٣] **ومن التراجيح الفاسدة: الترجيح بغلبة الأشباه كقوله)**[٣٤] أي كقول الشافعي رحمه الله في أن الأخ المشترى لا يعتق عنده الأخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه كحل الزكاة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل[٣٥]، لأن المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب أقوى منها أي من المشابهة في ألف وصف غير مؤثر، ومنها الترجيح بكون الوصف أعم كالطعم فإنه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا إذ الترجيح بالقوة وهو التأثير لا بصورته، ومنها الترجيح بقلة الأجزاء فإن علّة ذات جزء أولى من ذات جزأين ولا أثر لهذا.

(مسألة يرجّح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها) أي لأجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل **(ولأن ترك الأقل أسهل من ترك الكل أو الأكثر)** أي إذا تعارض الأدلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع

---

(٣٣) قوله: فصل: بيان للتراجيح الفاسدة، والمذكور منها هٰهنا ثلاثة، **الأول**: الترجيح بغلبة الأشباه لإفادتها زيادة الظن بكثرة الأصول. **والثاني**: الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدة، **والثالث**: الترجيح ببساطة الوصف بسهولة إثباته والاتفاق على صحته، والكل فاسد، لأن العبرة في باب القياس لمعنى الوصف وهو قوّته وتأثيره، لا بصورته بأن يتكثّر الأوصاف أو يتكثّر محال الوصف أو تقلّ أجزائه، كذا في «التلويح».

(٣٤) قوله: الترجيح بغلبة الأشباه: وهو أن يكون للفرع بأحد الأصلين شِبهٌ من وجهٍ واحدٍ، وبالأصل الآخر الذي يخالف أصل الأول شبه من وجهين أو من وجوه، وهو صحيح عند عامة أصحاب الشافعي.

(٣٥) قوله: وهذا باطل: أي عندنا لأن الأشباه أوصافٌ وأحكام تجعل عللاً، وكثرةُ العلل لا توجب ترجيحاً ككثرة الآيات والأخبار، ولا فرق بين أوصاف تستنبط من أصل أو أصول، ولو كانت من أصول شتى توجب ترجيحاً فكذا هذا، وهذا بخلاف كثرة الأصول، فإن هناك الوصف واحد وكل أصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم، فأما هٰهنا فأصل واحد والأوصاف متعددة، لأن كل شبهة وصف على حدة يصلح للجمع بين الأصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الأدلة، كذا في «الكشف».

اجتماع الضدين فإما أن يترك الجميع أو الأكثر أو الأقل وترك الدليل خلاف الأصل فترك الأقل أسهل من ترك الكل أو الأكثر **(لا عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى لهما أن كل دليل**(٣٦) **مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء، وأيضاً القياس على الشهادة)** فإنه لا يرجح بكثرة الشهود إجماعاً.

فقوله: والقياس عطف على قوله: أن كل دليل ثم عطف على القياس. قوله **(والإجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج أو أخ لأم في التعصيب)** فإنه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال **(على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده)** ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتاً كان الترجيح بكثرة دليل الإرث ثابتاً، واللازم منتف خلافاً لابن مسعود رضي الله عنه **(في الأخير)**(٣٧) أي في ابن عم هو أخ لأم فإنه راجح(٣٨) عند ابن مسعود رضي الله عنهما على ابن عم ليس كذلك، أي يستحق جميع الميراث ويحجب الآخر.

(بخلاف الأخ لأب وأم فإنه يرجح على الأخ لأب بالأخوة لأم لأن هذه الجهة) أي جهة الأخوة لأم **(تابعة للأولى)** أي للإخوة لأب (والجهة متّحد) أي

---

(٣٦) قوله: لهما أن كل دليل: يعني أن الترجيح بقوَّة الأثر وذلك بما يصلح وصفاً وتبعاً للدليل، لا بما هو مستقل بالتأثير، إذ تَقَوِّي الشيء إنما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعاً له، وأما ما يستقلّ فلا يحصل للغير قوةٌ بانضمامه إليه، بل يكون كل منهما مُعارضاً للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض، وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه.

(٣٧) قوله: في الأخير: وهو ما إذا ترك ابنَي عمّ أحدهما أخ له من أم بأن يتزوج عمُّه أمَّه فولدت ابناً، صورته أخوان لأب وأم أو لأب، ولكل واحد منهما ابن، فمات أحدهما وترك امرأة وهي أم ابنه فتزوج أخوه امرأته فولدت له ابناً، ثم مات ابن الأخ المتوفى الأول وترك ابنَي عمّ أحدهما أخوه لأمّ.

(٣٨) قوله: فإنه راجح عند ابن مسعود: أي المال كله للأخ لأم، لأنهما استويا في قرابة الأب، وقد ترجّحت قرابةُ الأخ لأم بانضمام قرابة الأم، بخلاف الزوجية، فإنها ليست من جنس القرابة فلا يصلح للترجيح، وعند الجمهور سُدس المال للأخ لأم بالفرضية، والباقي بينهما بالعصوبة، فيصحّ من اثني عشر، سبعةٌ لابن عمّ وهو أخ لأمّ وخمسة للآخر.

حيز القرابة متحد لأن الأخوة لأب والأخوة[٣٩] لأم كل منهما أخوة **(فيحصل بهما)** أي بأخوة لأب والأخوة لأم **(هيئة اجتماعية بخلاف الأوليين)** فيصير مجموع الأخوتين قرابة واحدة قوية فيترجح على الأضعف **(فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ[٤٠] حد الشهرة فإنه يحصل حينئذ هيئة اجتماعية)**. هذه تفريعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة إذا لم يبلغوا حد التواتر لم تحصل هيئة اجتماعية، أما إذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكذب، وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم. واعلم أنّا نرجّح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الأصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الأدلة ولنا في ذلك فرق دقيق، وهو أن الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بالمجموع من حيث هو المجموع وأنها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فإن كل أمر منوط بالكثرة كحمل الأثقال والحروب ونحوهما فإن الأكثر فيه راجح على الأقل وكل أمر منوط بكل واحد واحد كالمصارعة مثلاً فإن الكثير لا يغلب القليل فيها بل رب واحد قوي يغلب الآلاف من الضعاف فكثرة الأصول من قبيل الأول لأنها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة إلى القوة فتعتبر وكثرة الأدلة من قبيل الثاني لأن كل واحد دليل هو مؤثر بنفسه بلا مدخل لوجود الآخر أصلاً فإن الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو

---

(٣٩) قوله: بالأخوة لأم: الأُخوَّةُ بضم الهمزة والخاء وتشديد الواو المفتوحة بمعنى المصدر، لا بكسرها وسكونِ الخاء وفتحِ الواو على أنها جمعُ أخٍ، إذ لا معنى له هٰهنا.

(٤٠) قوله: ما لم يبلغ حدّ الشهرة: تعرض للشهرة لأنها إذا كانت مرجّحة فالتواتر بطريق الأولى، لأنه لا يبلغ حدّ التواتر ما لم يبلغ حدّ الشهرة، ولتقارب أمرهما، وحاصل الكلام في هذا المقام أن الكثرة إن تأدّت إلى حصول هيئة اجتماعية وهي وصف واحد قوي الأثر كانت صالحة للترجيح، لأن المرجّح هو القوة لا الكثرة، غايته أن القوة حصلت بالكثرة وإلّا فلا، فكثرة أجزاء العلّة يوجب القوة كما في حمل الأثقال، بخلاف كثرة جزئياته كما في المصارعة إذ المقاوم واحد، كذا في «التلويح».

المجموع بخلاف الكثرة التي هي في الصوم فإن هذا الحكم تعلق بالأكثر من حيث هو الأكثر لا بكل واحد من الأجزاء فيكون من قبيل الأول هذا هو الأصل فأحكمه وفرّع عليه الفروع.

وقوله: **(ولا القياس**[٤١] **بقياس آخر)** عطف على الضمير المرفوع في قوله فلا يرجح ومعناه أنه إذا كانت العلّة في أحدهما مغايرة للعلة في الآخر لكنهما أديا إلى حكم واحد كما أن علّة الربا عند الشافعي رحمه الله تعالى الطعم وعند مالك الطعم والادخار فكل واحد من العلتين يوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين منها وأما إذا كانت العلّة فيهما شيئاً واحداً لكن المقيس عليه متعدد فإنه حينئذ لا يكون قياسان بل قياس واحد مع كثرة الأصول وهذا يصلح للترجيح **(ولا الحديث بحديث آخر، وعلى هذا**[٤٢] **كل ما يصلح علّة لا يصلح مرجحاً وكذا إذا جرح أحدهما جراحة والآخر عشر جراحات فالدية نصفان**[٤٣] **وكذا الشفيعان**[٤٤]

---

(٤١) **قوله: ولا القياس بقياس آخر**: يعني قياساً يوافقه في الحكم دون العلّة، ليكون من كثرة الأدلة، إذ لو وافقه في العلّة كان من كثرة الأصول لا من كثرة الأدلة، إذ لا يتحقق تعدُّد القياسين حقيقة إلَّا عند تعدد العلّتين، لأن حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي العلّة لا الأصل.

(٤٢) **قوله: وعلى هذا**: يعني كما أن كل ما يصلح دليلاً مستقلاً على الأحكام لا يصلح مُرجّحاً لأحد الدليلين، كذلك كل ما يصلح علَّة لا يصلح مُرجّحاً، لأنه لاستقلاله لا ينضمّ إلى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوَّة.

(٤٣) **قوله: فالدية نصفان**: أي فالدية عليهما نصفان، إذا كان القتل خطأ، وأما إذا كان عمداً فيجب القصاص عليهما، لأن الإنسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة، فلم يعتدّ تعدّدها، وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة.

(٤٤) **قوله: وكذا الشفيعان إلخ**: صورته أن داراً مشتركة بين ثلاثة، لأحدهم نصفُها، وللآخر ثُلُثُها، وللثالث سُدُسها، فباع صاحب النصف نصفه وطلب الآخران الشفعة لم يترجّح جانب صاحب الثُلُثِ بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس، لأن كل جزء من أجزاء سهمها علّة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع، وليس في جانب صاحب الثلث إلَّا كثرة العلَّة وهي لا تصلح للترجيح، فعندنا يكون النصف المبيع بينهما أنصافاً، لِترتُّب الحكم على العلّة في كل جانب.

بشقصين متفاوتين. والشافعي رحمه الله لا يرجِّح صاحب الكثير أيضاً) بمعنى أن يكون هو المستحق دون الآخر **(ولكن يقسم بقدر الملك**[٤٥]**، لأن الشفعة من مرافق الملك كالثمرة والولد فنقول حكم العلّة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها)** والمراد بالعلة هُنا العلّة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول بها فإن المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلّة المادية وهي التي يحصل المعلول منها فالمعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها لا منها فلا ينقسم عليها.

(باب الاجتهاد)[١]

(شرطه: أن يحوي[٢] **علم الكتاب بمعانيه. . . . .**

---

(٤٥) قوله: يقسم بقدر الملك: فيقسّم عنده أثلاثاً، ثُلثه لصاحب السدس، وثلثاه لصاحب الثلث، لأن حق الشفعة من مرافق الملك أي من منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك.

باب الاجتهاد

(١) قوله: باب الاجتهاد: لمَّا كان بحث الأصول عن الأدلة من حيث إنها يستنبط منها الأحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد خَتَمَ مباحث الأدلة بباب الاجتهاد، وهو في اللغة: «تحمُّل المشقة» قال في تاج العروس: الجهد بالفتح الطاقة، قال ابن أثير: وهو بالفتح المشقة، وقيل المبالغة والغاية، وبالضم الوسع والطاقة، الاجتهاد افتعال من الجهد: الطاقة. وفي التهذيب: الجهد بلوغك غاية الأمر الذي لا تألو على الجهد فيه. (ص ٣٣٠، ج ٢). وفي لسان العرب للإمام العلَّامة ابن منظور: الاجتهاد والتجهد. . . بذل الوسع. وفي حديث معاذ: أجتهد برأيي. . . الاجتهاد بذل الوسع في طلب الأمر وهو افتعال من الجهد: الطاقة. (ص ٣٩٦، ج ٢ بيروت). وفي الاصطلاح: «بذل الفقيه تمام الطاقة بحيث يحسّ من نفسه العجز عن المزيد عليه».

(٢) قوله: شرطه أن يحوي إلخ: أي شرط الاجتهاد أن يجمع العلم بأمور ثلاثة، **الأول:** القرآن، بأن يعرفه بمعانيه، والمراد بالكتاب قدر ما يتعلّق بمعرفة الأحكام. **والثاني:** السنَّة، والمراد بها قدر ما يتعلّق بالأحكام. **والثالث:** وجوه القياس بشرائطها وأقسامها وأحكامها، ثم هذه الشرائط إنما هو في حق المجتهد المطلق الذي يُفتي في جميع الأحكام، وأما المجتهد في حكمٍ دون حكمٍ فعليه معرفة ما يتعلّق بذلك الحكم.

لغةً[٣] وشرعاً. وأقسامه المذكورة، وعلم السُنَّة متناً وسنداً، ووجوه القياس كما ذكرنا. وحكمه[٤] غلبة الظن على احتمال الخطأ، فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب، وهذا بناء على أن عندنا في كل حادثة حكماً معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما أدى إليه اجتهاد كل مجتهد فإذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حقّ كل واحد مجتهده لهم أن المجتهدين كلفوا بإصابة الحق ولولا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم، وهذا[٥] كالاجتهاد في القبلة فإن القبلة جهة التحري حتى أن المخطئ يخرج عن عهدة الصلاة، واختلاف الحكم بالنسبة إلى قومين جائز كما كان في إرسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم بتساوي الحقوق لأن دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها أحق لأنها لو استوت لأصيبت بمجرد الاختيار ولسقط الاجتهاد وفيه نظر لأنه قبل الاجتهاد لا يعلم أن جميع الاجتهادات تتفق على شيء واحد فيكون الحق واحداً أو تختلف فيكون حينئذ متعدداً. ولنا[٦] قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ﴾ [الأنبياء: الآية ٧٩]، **وقوله عليه**

---

(٣) **قوله: لغة وشريعة**: أما لغة فبأن يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الإفادة، فيفتقر إلى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان. وأما شريعة فبأن يعرف المعاني المؤثرة في الأحكام وبأقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك.

(٤) **قوله: وحكمه**: أي الأثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطأ، فلا يجري الاجتهاد في القطعيات، وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين.

(٥) **قوله: وهذا كالاجتهاد في القبلة**: يعني أن اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في أمر القبلة، والحق فيه متعدد اتفاقاً، فكذا هٰهنا لعدم الفرق. وإنما قلنا: إن الحق فيه أن يكون الشيء واجباً على مجتهد وعلى من التزم تقليده، وغير واجب على آخر وعلى مُقلّديه.

(٦) **قوله: ولنا قوله تعالى إلخ**: وضميرُ «ها» في الآية يرجع إلى الحكومة أو الفتوى. ووجه الاستدلال: أن داوود عليه السلام حَكَمَ بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم، وسليمان عليه السلام حكَمَ بأن يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها، ويقوم أصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان، فيردّ كلٌّ إلى صاحبه مِلْكَه، ولو

السلام: إن أصبت فلك عشر حسنات وإن أخطأت فلك حسنة. وفي حديث آخر جعل الله للمصيب أجرين وللمخطئ واحداً. وقال[٧] ابن مسعود: إن أصبت فمن الله تعالى وإن أخطأت فمني ومن الشيطان ولأن الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وإن ورد نصان صيغة في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقاً فكيف إذا وردا معنى) أي كيف يتعدد الحق إذا وردا معنى، نظيره: حلي النساء، فإنا نقول بوجوب الزكاة فيها قياساً على المضروب والشافعي رحمه الله بعدم وجوب الزكاة قياساً على الثياب فإن كلا منهما مصروف إلى حاجته فمعنى القياس أن النص الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وإن لم يكن واردا صريحاً فلو كان النصان واردين فيه صريحاً كان الحق واحداً لأنه لا تعارض في أدلة الشرع فيكون أحدهما منسوخا والآخر ناسخاً فإذا كان النصان وهما النص الوارد في المضروب والنص الوارد في الثياب واردين في الحلي من حيث المعنى لا يدلان على حقيقة مدلولي كل منهما إذ دلالتهما معنى لا تزيد على دلالتهما صريحاً ولو وجدت دلالتهما صريحاً لا يكون مدلول كل منهما حقّاً فكذا إذا وجدت دلالتهما معنى بالطريق الأولى.

كان كل من الاجتهادين حقّاً لكان كل منهما قد أصاب الحكم وفَهِمَه، ولم يكن لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة، فإنه وإن لم يدلّ على نفي الحكم عمّا عداه لكنه في هذا المقام يدلّ عليه، كما لا يخفى على مَن له معرفة بخواص التراكيب، وهذا مبني على جواز اجتهاد الأنبياء عليهم السلام وجواز خطئهم فيه، كذا في «التلويح».

(٧) **قوله: فقال ابن مسعود**: في المُفَوِّضَةِ وهي التي انعقد نكاحها بلا مهر، أو على أن لا مهر لها وقد مات عنها زوجها قبل الدخول بها، فسُئِل عنها ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فقال: «أجتهدُ فيها برأيي إن أصبتُ فمن الله وإن أخطأتُ فمنِّي ومن الشيطان، أرى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط» رواه الترمذي وأبو داود والدارمي. وفي رواية النسائي: سأقول فيها بجهد رأيي فإن كان صواباً فمن الله وحده لا شريك له، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله براءٌ أرى أن أجعل لها صداق نسائها لا وكس ولا شطط، ولها ميراث، وعليها العِدَّة أربعة أشهر وعشراً، قال: وذلك بسمع أناس من أشجع فقاموا فقالوا: نشهد أنك قضيتَ بما قضى به رسول الله صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم في امرأة منّا يقال لها بِرْوَع بنت واشق، قال: فما رُئي عبد الله فَرِحَ فرحةً يومئذ إلَّا بإسلامه. (ج ٢، ص ٧٤، كتاب النكاح) وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد منهم فكان إجماعاً على أن الاجتهاد يحتمل الخطأ.

(ولأن الجمع[٨] **بين الحظر والإباحة ممتنع وكذا بالنسبة إلى قومين في شريعتنا والتكليف بالاجتهاد يفيد)** جواب عن قول المعتزلة أن المجتهدين كلفوا[٩] **(لأنه إن أخطأ فهو مصيب نظراً إلى الدليل وله الأجر. وأما مسألة القبلة فإن فساد صلاة من خالف الإمام عالماً حالُه يدُلُّ**[١٠] **على مذهبنا. فأما عدم إعادة المخطئ للكعبة فلأنها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة إلى المقصود وهو**[١١] **وجه الله تعالى، فأُقيم غلبة ظن إصابتها)** مقام إصابتها. ثم اختلف علماؤنا رحمهم الله تعالى في المخطئ، فعند البعض مخطئ ابتداء وانتهاء أي بالنظر إلى الدليل وبالنظر إلى الحكم **(لما روينا بقوله عليه السلام: إن أخطأت، إلخ، من إطلاق الخطأ في الحديث، وبقوله عليه السلام في أسارى بدر حين نزل: ﴿لَّوۡلَا كِتَٰبٞ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ﴾** [الأنفال: الآية ٦٨] **الآية، لو نزل بنا عذاب ما نجا منه إلّا عمر رضي الله عنه)** هذا هو المقول لقوله عليه الصلاة والسلام فدل هذا الحديث على أن المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لأن المجتهد لو كان مصيباً من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثاني في السُنَّة.

---

(٨) **قوله: ولأن الجمع بين الحظر والإباحة ممتنع**: هي دلالة المعقول على أن المجتهد يُخطئ ويُصيب، وحاصله: أن كون الفعل محظوراً ومباحاً، أو صحيحاً، أو فاسداً، أو واجباً، وغيرَ واجبٍ ممتنعٌ لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين، والممتنع لا يكون حكماً شرعياً.

(٩) **قوله: إن المجتهدين كُلِّفوا**: أي احتجّ المعتزلةُ بأن المجتهدين قد كلّفوا إصابة الحق لأنهم لما كلّفوا الفتوى بغالب الرأي كان ذلك تكليفاً بإصابة الحق، إذ ليس بعد الحق إلّا الضلال، ولا يتحقّق ذلك إلّا بأن يجعل الحق متعدِّداً، إذ لو لم يكن متعدِّداً وكان واحداً لم يكن في وسع كل واحد إصابته لغموض طريقه وخفاءِ دليله، فكان التكليف بالإصابة حينئذٍ تكليف ما ليس في الوسع، وإذا كان كذلك وجب القول بتعدُّد الحق.

(١٠) **قوله: يدلّ على مذهبنا**: هو أن المجتهد يُخطئ ويُصيب، إذ لو كان كل مجتهد مُصيباً لصحّ صلاةُ من خالف الإمام عالماً بحاله لإصابتهما جميعاً في جهة القبلة.

(١١) **قوله: وهو وجه الله تعالى**: أي المقصود هي الجهة التي رَضِيهَا الله تعالى وأمرَ بها، وعند حصول المقصود لا بأس بفوات الوسيلة.

(وعند[١٢] **البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد)** فإذا كان الحق عند الله واحداً لا يراد أن كل مجتهد مصيب بالنظر إلى الحكم بل بالنظر إلى الدليل بمعنى أنه قد أقام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرائطه وأركانه فيكون آتياً بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه إقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعياً ألبتة **(لقوله تعالى:** ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: الآية ٧٩] **الآية، فسمّى عمل كليهما حكماً وعلما لكن سليمان عليه السلام خصّ بإصابة الحق المطلوب وتنصيف**[١٣] **الأجر يدلّ على هذا أيضاً)** أي على أنه مصيب من وجه دون وجه آخر. **(وأما قوله**[١٤] **تعالى:** ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ﴾ [الأنفال: الآية ٦٨]

---

(١٢) قوله: وعند البعض مُصيب ابتداء إلخ: أي بالنظر إلى الدليل، مخطئ انتهاء، أي بالنظر إلى الحكم، فإنه لا يمتنع في الأقيسة الشرعية والأدلة الظنية أن تتناقض المطالبُ والأحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة، ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داوود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه، والامتنان مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه السلام بإصابة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حكماً وعلماً، بل جهلاً وخطأً.

(١٣) قوله: وتنصيف الأجر: أي تنصيف أجر المخطئ في الاجتهاد بقوله عليه السلام: «إن أصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد»، يدلّ على أنه مخطئ انتهاءً لا ابتداءً، فإن الأجر إنما يكون على الصواب، فلما كان ثوابه نصف ثواب المُصيب كان صوابه أيضاً كذلك توزيعاً للأجر على الاستحقاق، ثم قال العلّامة سعد: وهذا ضعيف لأن أجر المخطئ إنما هو على كَدِّه في الاجتهاد وامتثال الأمر.

(١٤) قوله: وأما قوله تعالى إلخ: القائلون ـ بأن المجتهد المخطئ مخطئٌ ابتداءً وانتهاءً ـ تمسكوا بوجهين، **أحدهما**: إطلاق الخطأ في قوله عليه السلام: «وإن أخطأتَ فلك حسنة»، ومن حكم المطلق أن ينصرف إلى الكامل وهو الخطأ ابتداءً وانتهاءً، **وثانيهما**: قوله تعالى: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ﴾ [الأنفَال: الآية ٦٨] الآية، أي لولا ما كتب في اللوح أن لا يعذّب أهل بدر، أو أن يحلّ لهم الغنائم، أو أن لا يعذّب قوماً إلّا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهي لمَسَّكُم عذابٌ عظيمٌ في اتِّباع الاجتهاد الخطأ الذي هو أخذ الفدية، فلو كان صواباً من وجه لَمَا استحقُّوا باتباعه العذاب العظيمَ لوجود امتثال الأمر في الجملة.

فإن الحكم[(١٥)] **في الأسارى من قبل كان إما القتل أو المن ورخص النبي عليه الصلاة والسلام بالفداء أيضاً فلولا الكتاب السابق بإباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة)**. فنزول العذاب كان واجباً على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب واقعا بسبب الخطأ في الاجتهاد بعد سبق الكتاب. **(والمخطئ**[(١٦)] **في الاجتهاد لا يعاقب إلّا أن يكون طريق الصواب بينا والله تعالى أعلم بالصواب)**.

(القسم الثاني[(١)] من الكتاب: في الحكم)

(ويفتقر إلى الحاكم) وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الأمر

---

(١٥) **قوله: فإن الحكم في الأسارى إلخ**: جوابٌ لتمسُّكهم بالوجه الثاني، حاصله: أن العزيمة في حكم الأسارى كان هو المنّ أو القتل، وقد رخّص النبي صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم في الفداء أيضاً، فالمعنى: لولا سبق الحكم بإباحة الفداء والرخصة فيه لمَسَّكم العذابُ في ترك العزيمة، فوجوب العذاب معلّق بعدم سبق الكتاب لكن المعلّق عليه غير واقع لتحقُّق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد، ولم يتعرض لجواب تمسُّكهم بالوجه الأول لأن ضعفه ظاهر بيِّن.

(١٦) **قوله: والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب**: ولا يُنسب إلى الضلال بل يكون معذوراً ومأجوراً، إذ ليس عليه إلَّا بذل الوسع وقد فعل، فلم ينل الحق لخفاء دليله، إلَّا أن يكون الدليل الموصل إلى الصواب بَيِّناً، فإخطاء المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد، فإنه يُعاتب، وإنما قال: «المخطئ في الاجتهاد» لأن المخطئ في الأصول والعقائد يُعاتب، بل يُضلّل أو يُكفّر، لأن الحق فيها واحد إجماعاً، والمطلوب هو اليقين الحاصل بالأدلة القطعية، إذ لا يعقل حدوث العالم وقِدَمُه، وجواز رؤية الصانع وعدمه، فالمخطئ فيها مُخطئ ابتداءً وانتهاءً.

(١) **قوله: القسم الثاني من الكتاب**: قد وقع الفراغ من مباحث الأدلة، فهذا شروع في مباحث الأحكام، وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحاكم فرتّب الكلام هٰهنا على ثلاثة أبواب لمباحث الحكم نفسه، ومباحث المحكوم به، ومباحث المحكوم عليه، وابتدأ بالحكم. ومحصل الباب إجمالاً أن الحكم إما حكم بتعلُّق شيء بشيء أو لا، فإن لم يكن فالحكم إما صفة لفعل المُكلّف، أو أثر له، فإن كان أثراً كالملك فلا بحث هٰهنا عنه، وإن كان صفةً فالمعتبر فيه اعتباراً أولياً إما المقاصد الدنيوية أو المقاصد الأخروية،

والمحكوم به[٢] وهو فعل المكلّف والمحكوم عليه وهو المكلّف. ونورد الأبحاث في ثلاثة أبواب.

(باب في الحكم[١]: **اعلم أني قد اخترعت)** تقسيماً حاصراً على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الأقسام المتفرقة **(وهو قسمان: إما أن لا يكون حكماً بتعلق شيء بشيء آخر، أو يكون كالحكم بأن هذا ركن ذلك أو سبب ذلك أو نحوه)**.

اعلم أن المراد بالتعلق تعلق زائد على التعلق بالحكم والمحكوم عليه والمحكوم به ككون الشيء ركنا لشيء أو علّة أو شرطاً فإن هذا التعلق بالحكم ونحوه حاصل في جميع الأحكام. **(أما القسم الأول: فإما أن يكون صفة لفعل**

فالأول: ينقسم الفعل بالنظر إليه تارةً إلى صحيح وباطلٍ وفاسدٍ، وتارة إلى منعقد وغير منعقد، وتارة إلى نافذٍ وغير نافذ، وتارة إلى لازمٍ وغير لازم. **والثاني**: إما أصلي أو غير أصلي، فالأصلي إما أن يكون الفعل أولى من الترك، أو الترك أولى من الفعل، أو لا يكون أحدهما أولى. **فالأول**: إن كان مع منع الترك بقطعي ففرض، أو بظني فواجب، وإلا فإن كان الفعل طريقةً مسلوكةً في الدين فسنَّة، وإلَّا فنفل وندب. **والثاني**: إن كان مع منع الفعل فحرام، وإلَّا فمكروه، **والثالث**: مباح وغير الأصلي رخصة، وهي إما حقيقة أو مجاز، والحقيقة إما أن تكون أولى وأحقّ بمعنى الرخصة أو لا، والمجاز إما أن يكون أقرب إلى الحقيقة أو لا، فيصير أربعة أقسام، وإن كان حكماً بتعلّق شيء بشيء فالمتعلّق إن كان داخلاً في الشيء فركن، وإلَّا فإن كان مؤثراً فيه فعلّة، وإلَّا فإن كان مُوصلاً إليه في الجملة فسبب، وإلَّا فإن كان توقّف الشيء عليه فشرط وإلَّا فعلامة، كذا في «التلويح».

(٢) قوله: والمحكوم به وهو فعل المكلف: فالمراد بالمحكوم به (ما تعلّق به الخطاب)، والمراد بالمَحكوم عليه (من وقع عليه الخطاب).

باب في الحكم

(١) قوله: في الحكم: والتحقيق أن إطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى أثره وعلى الأثر المرتّب على العقود والفسوخ إنما هو بطريق الاشتراك، والمقصود هٰهنا بيان أقسام ما يطلق عليه لفظُ «الحكم» في الشرع، فمورد القسمة ما يطلق عليه لفظ الحكم لا الإسناد.

المكلّف) كالوجوب والحرمة وأمثالهما فإنها صفات لفعل المكلّف **(أو أثراً له. الثاني)** كالملك فإن الملك هو أثر لفعل المكلّف **(وما يتعلّق به)** كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة. **(والأول[٢] إما أن يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتباراً أوليّاً أو الأخروية)** فإن صحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتباراً أوليّاً إنما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وإن كان يلزمها الثواب مثلاً وهو المقصود الأخروي لكنه غير معتبر في مفهومه اعتباراً أوليّاً، والوجوب كون الفعل بحيث لو أتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتباراً أوليّاً هو المقصود الأخروي وإن كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه.

(أما الأول) أي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية، **(فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ[٣] الذمة، وفي المعاملات[٤] الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلاً إلى المقصود الدنيوي يسمى صحة[٥] وكونه بحيث لا يوصل إليه أصلاً يسمى بطلاناً[٦]، وكونه بحيث يقتضي أركانه وشرائطه الإيصال إليه لا أوصافه**

---

(٢) **قوله: والأول**: أي ما هو صفة فعل المكلّف إما أن يعتبر فيه، أي في تعريفه ومفهومه المقاصدُ الدنيوية، أي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذِّمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة، أو الأخرويةُ، أي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب.

(٣) **قوله: تفريغ الذمة**: فإن قيل: ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة، قلنا: لزمت بالشروع فحصل بأدائها تفريغ الذمة، وأما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى.

(٤) **قوله: وفي المعاملات الاختصاصات**: أي الأغراض المرتّبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع، وملك المتعة في النكاح، وملك المنفعة في الإجارة، والبينونة في الطلاق، فالفعل المتعلّق بمقصود دنيوي إن وقع بحيث يوصل إليه فصحيح، وإلّا فإن كان عدم إيصاله من جهة خلل في أركانه وشرائطه فباطل، وإلّا ففاسد، فالمتّصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم، نعم يطلق نفس الحكم على الصحة والفساد بمعنى أنهما ثَبَتَا بخطاب الشارع. كذا في «التلويح».

(٥) **قوله: يسمّى صحة**: حاصله أن الصحيح ما يكون مشروعاً بأصله ووصفه.

(٦) **قوله: يسمّى بطلاناً**: أي الباطل ما لا يكون مشروعاً بأصله ولا بوصفه.

الخارجية يسمى[٧] **فساداً، ثم في المعاملات أحكام أخر منها: الانعقاد، وهو ارتباط أجزاء التصرُّف شرعاً فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح، ثم النفاذ**[٨] **وهو ترتُّب الأثر عليه كالملك، فبيع الفضولي منعقد**[٩] **لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه، وأما الثاني أي ما يعتبر فيه المقاصد الأخروية، فإما أن يكون حكماً أصلياً أي غير مبني على أعذار العباد أو لا يكون، أما الأول)** وهو الحكم الأصلي **(فإن كان الفعل أولى من الترك مع منعه)** أي مع منع الترك **(فإن كان هذا)** أي كون الفعل أولى من الترك مع منع الترك **(بدليل قطعي، فالفعل**[١٠] **فرض**

---

(٧) **قوله: يسمى فساداً**: أي الفاسد ما يكون مشروعاً بأصله دون وصفه.

(٨) **قوله: ثم النفاذ إلخ**: فعلى ما ذكره المصنف: النافذ أعمّ من اللازم، والمنعقد أعمّ من النافذ.

(٩) **قوله: منعقد لا نافذ**: أي عقد الفضولي منعقد وصحيح، لأنه موصل إلى المقصود الدنيوي وهو الملك الموقوف، لكن لا يترتّب عليه الأثر وإطلاق التصرف والانتفاع، لأنه بالملك الثابت.

(١٠) **قوله: فالفعل فرض**: إشارة إلى أن المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف، والحكم الذي بمعنى الخطاب إنما هو الإيجاب والتحريم ونحوهما والذي بمعنى أثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما، وقد أتى المصنف بأقسام ثمانية للأحكام، وهو: الفرض، والواجب، والسنَّة، والنفل، والمندوب، والحرام، والمكروه، والمباح. وقد حقَّقه وفصَّلَه الإمام أحمد رضا في فتاواه وبيَّن أن الأحكام الشرعية أحد عشر، **خمسة** منها في جانب الفعل متنازلاً وهو فرض، وواجب، وسنَّة مؤكَّدة، وسنَّة غير مؤكدة، ومستحب. **وخمسة** في جانب الترك متصاعداً وهو: خلاف أولى، ومكروه تنزيهي، وإساءة، ومكروه تحريمي، وحرام. وفي وسط الجانبين مباح خالص، فصارت أحد عشر حكماً. وأما أدلة الأحكام السمعية فهي **تسعة** أقسام، لأن لها طرفين ـ الثبوت والإثبات ـ وكل على ثلاثة وجوه: القطع، والظن، والشكّ، خمسة منها وهي ما في أحد طرفيها شكّ لا يثبت فوق سنّية أو ندب، وإن اشتملت على طلب جازم، والأربعة البواقي كذلك إن اشتملت على طلب غير جاز، وإلَّا فإن كان كِلا الطرفين قطعياً ثبت الافتراض وإلَّا فالوجوب. ثم أقول: الشك في الإثبات مثل الشك في الثبوت، فإذن الأوضح الأجمع الأشمل الأكمل أن نقول: **النصوص الطلبية** على ثلاثة أقسام: ما فيه طلب ترغيب مجرداً، أو مع تأكيد، أو طلب جازم، وكل منها على

وبظني واجب وبلا منعة، فإن كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنّة وإلا فنفل

تسعة أقسام فهي **سبعة وعشرون** قسماً لا يثبت الافتراض منها إلَّا واحد وهو يقيني الثبوت والإثبات مع الطلب الجازم، **وثلاثة** تفيد **الوجوب** وهو ظنّي الثبوت أو الإثبات، أو كليهما مع الطلب الجازم في الكل، **وأربعة** تفيد **الاستنان** وهي نظائر ما تفيد الفرضية والوجوب في الثبوت والإثبات، بَيْدَ أنَّ الطلب فيها مؤكد غير جازم، والبواقي وهي **تسعة عشر** تفيد **الندب** وهي التي في أحد طرفيها شك ولو الطلب جازماً أو كان الطلب فيها طلب ترغيب مجرد ولو قطعي الطرفين، وقِسْ على هذا في جانب الكفّ الحرام والمكروه تحريماً وتنزيهاً وخلاف الأولى، وهذا هو التحقيق الساطع اللامع النور فاحفظه. وهنا نذكر الدلائل الشرعية مفصّلةً وهي **أربعة وخمسون** صورةً.

فالفرضية تثبت بدليل

(١) يقيني الثبوت والإثبات مع الطلب الجازم.

والوجوب يثبت بدليل

(٢) قطعيّ الثبوت ظنيّ الإثبات مع الطلب الجازم.

(٣) ظنيّ الثبوت قطعيّ الإثبات مع الطلب الجازم.

(٤) ظنيّ الثبوت والإثبات مع الطلب الجازم.

والسنَّة المؤكّدة تثبت بدليل

(٥) قطعيّ الثبوت والإثبات مع الطلب المؤكد غير الجازم.

(٦) قطعيّ الثبوت، ظنيّ الإثبات مع الطلب المؤكد غير الجازم.

(٧) ظنيّ الثبوت، قطعيّ الإثبات مع الطلب المؤكد غير الجازم.

(٨) ظنيّ الثبوت والإثبات مع الطلب المؤكد غير الجازم.

الاستحباب والسنَّة غير المؤكدة يثبتان بدليل

(٩) قطعيّ الثبوت شكِّيِّ الإثبات مع الطلب الجازم.

(١٠) شكِّيّ الثبوت، قطعيِّ الإثبات مع الطلب الجازم.

(١١) ظنيِّ الثبوت، شكِّيِّ الإثبات مع الطلب الجازم.

(١٢) شكِّيِّ الثبوت، ظنيِّ الإثبات مع الطلب الجازم.

(١٣) شكِّيِّ الثبوت والإثبات مع الطلب الجازم.

(١٤) قطعيِّ الثبوت، شكِّيِّ الإثبات مع الطلب المؤكد.

(١٥) شكِّيِّ الثبوت، قطعيِّ الإثبات مع الطلب المؤكد.

ومندوب، **وإن كان على العكس)** أي إن كان الترك أولى من الفعل **(مع منع الفعل**

---

(١٦) ظنِّيِّ الثبوت، شكِّيِّ الإثبات مع الطلب المؤكد.

(١٧) شكِّي الثبوت، ظنِّيِّ الإثبات مع الطلب المؤكد.

(١٨) شكِّيِّ الثبوت والإثبات مع الطلب المؤكد.

(١٩) قطعيِّ الثبوت والإثبات مع محض الطلب الترغيبي.

(٢٠) قطعيِّ الثبوت ظنيِّ الإثبات مع محض الطلب الترغيبي.

(٢١) قطعيِّ الثبوت شكِّيِّ الإثبات مع محض الطلب الترغيبي.

(٢٢) ظنِّيِّ الثبوت، قطعيِّ الإثبات مع محض الطلب الترغيبي.

(٢٣) ظنيِّ الثبوت، والإثبات مع محض الطلب الترغيبي.

(٢٤) ظنيِّ الثبوت شكِّيِّ الإثبات مع محض الطلب الترغيبي.

(٢٥) شكِّيِّ الثبوت، قطعيِّ الإثبات مع محض الطلب الترغيبي.

(٢٦) شكِّيِّ الثبوت ظنِّيِّ الإثبات مع محض الطلب الترغيبي.

(٢٧) شكِّيِّ الثبوت والإثبات مع محض الطلب الترغيبي.

يثبت الحرام بدليل

(١) قطعيِّ الثبوت والإثبات مع طلب الكفّ الجازم.

تثبت الكراهة تحريماً بدليل

(٢) قطعيِّ الثبوت، ظنِّيِّ الإثبات مع طلب الكفّ الجازم.

(٣) ظنِّيِّ الثبوت، قطعيِّ الإثبات مع طلب الكفّ الجازم.

(٤) ظنِّيِّ الثبوت والإثبات مع طلب الكفّ الجازم.

تثبت الإساءة بدليل

(٥) قطعيِّ الثبوت والإثبات مع طلب الكف المؤكد غير الجازم.

(٦) قطعيِّ الثبوت، ظنِّيِّ الإثبات مع طلب الكف المؤكد غير الجازم.

(٧) ظنِّيِّ الثبوت، قطعيِّ الإثبات مع طلب الكف المؤكد غير الجازم.

(٨) ظنِّيِّ الثبوت والإثبات مع طلب الكف المؤكد غير الجازم.

تثبت الكراهة تنزيهاً، ويثبت خلاف الأولى بدليل

(٩) قطعيِّ الثبوت، شكِّيِّ الإثبات مع طلب الكف الجازم.

(١٠) شكِّيِّ الثبوت، قطعيِّ الإثبات مع طلب الكف الجازم.

فحرام وبلا منعه فمكروه وإن استويا فمباح، فالفرض لازم[١١] علماً وعملاً حتى

(١١) ظنّيّ الثبوت، شكّيّ الإثبات مع طلب الكف الجازم.
(١٢) شكّيّ الثبوت، ظنّيّ الإثبات مع طلب الكف الجازم.
(١٣) شكّيّ الثبوت والإثبات مع طلب الكف الجازم.
(١٤) قطعيّ الثبوت، شكّيّ الإثبات مع طلب الكف المؤكد.
(١٥) شكّيّ الثبوت، قطعيّ الإثبات مع طلب الكف المؤكد.
(١٦) ظنيّ الثبوت، شكّيّ الإثبات مع طلب الكف المؤكد.
(١٧) شكّيّ الثبوت، ظنّيّ الإثبات مع طلب الكف المؤكد.
(١٨) شكّيّ الثبوت والإثبات مع طلب الكف المؤكد.
(١٩) قطعيّ الثبوت والإثبات مع محض طلب الكف الترغيبي.
(٢٠) قطعيّ الثبوت، ظنّيّ الإثبات مع محض طلب الكف الترغيبي.
(٢١) قطعيّ الثبوت، شكّيّ الإثبات مع محض طلب الكف الترغيبي.
(٢٢) ظنّيّ الثبوت، قطعيّ الإثبات مع محض طلب الكف الترغيبي.
(٢٣) ظنّيّ الثبوت والإثبات مع محض طلب الكف الترغيبي.
(٢٤) ظنّيّ الثبوت، شكّيّ الإثبات مع محض طلب الكف الترغيبي.
(٢٥) شكّيّ الثبوت، قطعيّ الإثبات مع محض طلب الكف الترغيبي.
(٢٦) شكّيّ الثبوت، ظنّيّ الإثبات مع محض طلب الكف الترغيبي.
(٢٧) شكّيّ الثبوت والإثبات مع محض طلب الكف الترغيبي.

هذا ما أردتُ أن أورد من الدلائل المُثبتة للأحكام، واكتفيت بهذا القدر، ومَن شاء مزيد الاطلاع في المبحث مع التحقيق والتدقيق فليرجع إلى «الفتاوى الرضوية» المجلد الأول.

---

(١١) قوله: **فالفرض لازمٌ عِلْماً**: أي يلزم اعتقاد حَقِيَّته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي، حتى لو أنكره قولاً أو اعتقاداً كان كافراً، والواجب لا يلزم اعتقاد حقّيته لثبوته بدليل ظنّي، ومبنى الاعتقاد على اليقين، لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتّباع الظنّ، فجاحِدُه لا يُكفّر، وتاركُ العمل به إن كان مؤوِّلاً لا يُفسَّق ولا يُضلَّل، وإلَّا فإن كان مُسْتَخِفّاً يُضلّل، لأنّ ردّ خبر الواحد والقياس بدعة، وإن لم يكن مؤوِّلاً ولا مُستخِفاً يُفسَّقُ لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه، وحكم التحريم كحكم الافتراض أن منكره كافر لثبوته بدليل قطعي، قال الإمام المحقق مولانا محمد عبد الحق الخيرأبادي في شرح مسلم الثبوت: ثم يقاس عليه حال الدال في الطلي الترجيحي بأنه

يكفر جاحده والواجب لازم عملاً لا علماً فلا يكفر جاحده بل يفسق إن استخف بأخبار الآحاد الغير المؤولة وأما مؤولاً فلا، ويعاقب[١٢أ] **تاركهما)** أي تارك الفرض والواجب **(إلّا أن يعفو الله تعالى، والشافعي رحمه الله لم يفرق بين الفرض والواجب**[١٢ب] **والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد)** في أن الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك **(يوجب التفاوت بين مدلوليهما)** فيكون الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ثابتاً يقينا والحكم الذي دل عليه محكم خبر الواحد ثابتاً بغلبة الظن.

(وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الأعم أيضاً) أي أعمّ من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو أن يكون الفعل أولى من الترك مع منع الترك أعم من أن يكون هذا المعنى بالمعنى القطعي أو الظني **(فيصح أن يقال: صلاة الفجر**

إن ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه ثبوتاً ودلالة فمنكره كافر وهو الندب إن كان طلب للفعل، وكراهة التحريم رن كان طلباً للكف إن ثبت الطلب الترجيحي للفعل أو الكف بدليل ظني فيه شبهة إما ثبوتاً أو دلالة فمنكره لا يكون كافراً بل عاصياً فإن كان للفعل يدخل في الندب وإن كان للكف يدخل في كراهة التنزيه فهذه ثمانية أقسام للحكم الطلبي، وأما الحكم التخييري أعني الإباحة فهو أيضاً قسمان لأنه إما أن يثبت إباحته بالدليل القطعي فمنكره كافر وإلا لا فصارت عشرة أقسام وإنما اعتبروا سبعة أقسام وتركوا التفصيل من كراهة التنزيه والندب والإباحة لأن الطلب الحتمي عمدة في باب الأحكام لكثرة تعلقه بالاعتقاديات والعبادات وللخوف على تاركه والتفصيل في مقالتنا.

(١٢- أ) قوله: ويعاقب تاركهما: أي تارك الفرض والواجب، أي الترك سواء كان عادة أو نادراً يستحقّ التارك عذاباً.

(١٢-ب) والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب: اعلم أن النزاع بين الحنفية والشافعية لفظى قسمت الحنفية الطلب الحتمي للفعل بدليل قطعي افتراضاً، وللكف بدليل ظني كراهة التحريم الشافعية لم يسموا بهما بل أدخلوا الأول في الايجاب والثاني في التحريم وزعم من الشافعية أن النزاع معنوي في أن الاغراض في كلام الشارع على أيهما يحمل فالحنفية حملوا الافتراض على ما ثبت بدليل قطعي والشافعية حملوا على ما يشمل لما ثبت بدليل ظني أيضا ليس بشيء لأن إطلاق الافتراض في لسان الشرع ليس إلا على معنى الإلزام لا غير وما قال بعض الأعاظم أن النصوص كلما كانت قطعية في زمن الرسول ﷺ والظن إنما نشأ بعد ذلك الزمان ففيه أنها إنما كانت قطعية الثبوت في ذلك الزمان وظنية الثبوت إنما نشأ بعد ذلك الزمان وأما ظنية الدلالة فقد كانت في بعض النصوص في زمن الرسول ﷺ أيضاً وإن أمكن قطعيتها بالرجوع إليه ﷺ ولكن لم يتفق او اتفق لبعض الصحابة ولم يعلم.

واجبة، والسنّة نوعان: سنَّة الهدى وتركها[١٣] **يوجب إساءة وكراهية كالجماعة والآذان والإقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها**[١٤] **لا يوجب ذلك كسنن النبي عليه السلام في إقامته وقيامه وقعوده، والسنّة المطلقة تطلق على طريقة النبي عليه السلام عند الشافعي رحمه الله، وعندنا تقع على غيره أيضاً فإن السلف كانوا يقولون سنَّة العمرين، والنفل**[١٥] **ما يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون سنن الزوائد وهو)** الضمير يرجع إلى النفل **(لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله تعالى لأنه مخير فيما لم يفعله بعد)** أي بعدما أدّى جزءً منه **(فله إبطال ما أدّاه تبعاً، وعندنا يلزم)** أي النفل بالشروع **(لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾** [محمد: الآية ٣٣]، **لأن ما أدّاه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل إليها)** أي إلى صيانة ما أدّاه **(إلّا بلزوم الباقي فالترجيح بالمؤدى أولى من العكس لأن العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر فما صار فعلا أولى)** أي صيانة ما صار لله تعالى فعلا أولى بالوجوب. وقوله: فعلاً نصب على التمييز، وكذا قوله: تسمية، ويجوز أن ينصب تسمية وفعلاً على الحال تقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولاً.

(والحرام[١٦] ....

---

(١٣) قوله: وتركها يوجب إساءة وكراهة: أي ترك السنَّة إما أن يكون عادة أو نادراً، فإن كان عادةً فالتارك يستحقّ عذاباً، وإن كان نادراً يستحق عتاباً.

(١٤) قوله: وتركها لا يوجب ذلك: أي تركُ سنَّةِ الزوائد لا يوجب إساءة وكراهة، فالترك سواء كان عادة أو نادراً مطلقاً يُورث عتاباً.

(١٥) قوله: والنفل ما يثاب فاعله إلخ: أي يستحقّ الثواب ولا يذمّ تاركه، أي سواء كان الترك عادة أو نادراً لا يستحق التارك عذاباً ولا عتاباً.

(١٦) قوله: والحرام: قد يضاف الحِلّ والحرمةُ إلى الأعيان كحرمة الميتة والخمر والأمهات ونحو ذلك، وكثير من المحقِّقين على أنه مجاز من باب إطلاق اسم المحل على الحال أو هو مبني على حذف المضاف أي حرَّم أكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الأمهات، لدلالة العقل على الحذف، لأن الحل والحرمة من الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال العباد، والمقصود الأظهر من اللحوم أكلها ومن الأشربة شربها، ومن النساء نكاحهن، وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة بوجهين، **أحدهما**: أن معنى الحرمة هو المنع، فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعاً بمعنى أن المكلّف مُنِعَ عن اكتسابه وتحصيله، ومعنى حرمة العين أنها مُنِعَت من العبد تصرفاً فيها، **وثانيهما**: أن معنى حرمة العين خروجها عن أن يكون محلّاً للفعل وشرعاً وهو يستلزم منع الفعل بطريق أوكد وألزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل أصلاً، كذا في «التلويح».

يعاقب على فعله[١٧]**، وهو إما حرام لعينه)** أي منشأ الحرمة عين ذلك الشيء **(كشرب الخمر وأكل الميتة ونحوهما، وإما حرام لغيره كأكل مال الغير والحرمة هٰهنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له)** أي الحرام لغيره **(وفي الأول)** أي الحرام لعينه **(قد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك)** أي في الحرام لعينه **(أصلاً والفعل تبعاً، فتنسب الحرمة إلى المحل لتدل على عدم صلاحيته للفعل لا أنه أطلق المحل ويقصد به الحال كما في الحرام لغيره)** ففي الحرام لغيره إذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازاً بإطلاق اسم المحل على الحال) أي أكله حرام وإذا قيل الميتة حرام فمعناه أنها منشأ الحرمة لا أنها ذكر المحل وقصد به الحال **(فالمجاز ثمة في المسند إليه وهنا في المسند وهو قوله حرام)** إذا أريد به منشأ الحرمة. **(والمكروه نوعان: مكروه كراهة**[١٨] **تنزيه وهو إلى الحِل أقرب، ومكروه كراهة تحريم وهو إلى الحرمة أقرب، وعند محمد رحمه الله: لا بل هذا)** الإشارة ترجع إلى المكروه كراهة تحريم **(حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض. وأما الثاني)**[١٩] المراد بالثاني أن لا يكون حكماً أصلياً، أي يكون مبنيّاً على أعذار العباد فيسمى **(رخصة، وما وقع من القسم الأول)** أي الذي هو حكم أصلي **(في مقابلتها)** أي في مقابلة الرخصة **(يسمى عزيمة)** وهي إما فرض[٢٠] الضمير يرجع إلى العزيمة **(أو واجب أو سنَّة أو نفل لا غير).**

(والرخصة أربعة أنواع: نوعان من الحقيقة أحدهما أحق بكونه رخصة من

---

(١٧) **قوله: يعاقب على فعله**: أي ما يطلب تركه ففعله موجب لاستحقاق العذاب سواء كان الفعل عادةً أو نادراً، وهو في حال القطع حرام والظن مكروه تحريماً.

(١٨) **قوله: مكروه كراهة تنزيه**: وفعله يورث العتابَ مطلقاً، أي سواء كان الفعل عادةً أو نادراً.

(١٩) **قوله: وأما الثاني إلخ**: أي من قسمي ما يعتبر فيه أولاً المقاصد الأخروية فيسمّى رخصة ويقابلها العزيمة، فحرمة إجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة، لأنه حكم أصلي وإباحتها للمُكْرَه رخصة، لأنه غير أصلي، بل مبني على أعذار العبادة، وذكر فخر الإسلام أن العزيمة اسم لِمَا هو أصل من الأحكام غير متعلّق بالعوارض، والرخصة اسم لما بني على أعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم.

(٢٠) **قوله: وهي إمَّا فرض إلخ**: والمراد بالفرض والواجب والسنَّة والنفل في العزيمة أعمّ من أن يكون ذلك في طرف الفعل أو في طرف الترك، ليشمل الحرامَ والمكروهَ تحريماً والإساءة وخلافَ الأولى.

الآخر ونوعان من المجاز أحدهما أتم في المجازية من الآخر) أي نوعان يطلق عليهما الرخصة حقيقة ثم أحدهما أحق بكونه رخصة من الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازاً لكن أحدهما أتم في المجازية) أي أبعد عن حقيقة الرخصة من الآخر.

(أما الأول)(٢١) أي الذي هو رخصة حقيقة **(وهو أحق بكونه رخصة)** من الآخر **(فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كإجراء كلمة الكفر مُكْرهاً)** أي بالقتل أو القطع - **(فإن حرمة الكفر قائمة أبداً)** لأن المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الإيمان قائمة فتكون حرمة الكفر قائمة أبداً أيضاً، **(لكن**(٢٢) **حقّه)** أي حقّ العبد **(يفوت صورة له ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لأن قلبه مطمئن بالإيمان فله أن يجري على لسانه وإن أخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة**(٢٣) **في دينه فأولى، وكذا الأمر**(٢٤) **بالمعروف وأكل مال**(٢٥) **الغير والإفطار**(٢٦) **ونحوه من**

---

(٢١) **قوله: أما الأول فما استبيح إلخ**: لعلّ المراد بالاستباحة هٰهنا مجرد تجويز الفعل أعمّ من أن يكون بطريق التساوي أو بدونه، فيشمل الواجبَ والمندوبَ والمباحَ، والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة أعمّ من أن يكون في جانب الفعل أو في جانب الترك فيشمل الفرضَ والواجبَ أيضاً.

(٢٢) **قوله: لكن حقه يفوت صورةً ومعنًى**: أما صورة فبِخَرَابِ البِنية، وأما معنًى فبخروج الروح من البدن.

(٢٣) **قوله: حسبة**: أي طلباً للثواب وهو اسم من الاحتساب، وإنما كان الأخذ بالعزيمة أولى لِمَا فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حقِّ نفسه صورة ومعنى.

(٢٤) **قوله: وكذا الأمر بالمعروف**: نبَّه بهذا المثال على أن المراد بقيام المُحرّم أعمّ من أن يرجع الحرمة إلى الفعل كإجراء كلمة الكفر أو إلى الترك كما في الأمر بالمعروف، فإنه فرض فيكون تركه حراماً ويستباح له الترك إذا خاف على نفسه، لأنّ حق الله تعالى إنما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية، وكذا في أكل مال الغير، فإن المُحرَّم وهو مِلْكُ الغير قائم، والحرمة باقية، لكن حق العبد لا يفوت إلّا صورة لانجبارِه بالضمان فيستباح عند الإكراه.

(٢٥) **قوله: وأكل مال الغير**: في التمثيل به إشارة إلى أن النصوص الدالّة على أولوية الأخذ بالعزيمة، وإن وردت في العبادات وفيما يرجع إلى إعزاز الدين، لكن حقّ العباد أيضاً كذلك قياساً عليه، لِمَا في ذلك من إظهار التصلُّب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المُحرَّمات، ولذا قال محمد رحمه الله فيه: كأن مأجوراً إن شاء الله تعالى.

(٢٦) **قوله: والإفطار**: أي كذا في الإفطار الحرمةُ باقية لقيام المُحَرِّم وهو شهود

العبادات) أي إذا أكره على أكل مال الغير أو على الإفطار في رمضان أو أكره على ترك الصلاة ونحوها ففي هذه الصور له أن يعمل بالرخصة حقيقة لكن إن أخذ بالعزيمة وبذل نفسه فأولى. **(والثاني)** أي الذي هو رخصة حقيقة لكن الأول أحق منه بكونه رخصة **(ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كإفطار المسافر)** فإن المحرم للإفطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الإفطار غير قائمة **(رخّص بناء على سبب تراخي حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾** [البقرة: الآية ١٨٤]، **والعزيمة أولى[٢٧] عندنا لقيام السبب ولأن في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين)** هذا دليل آخر على أن العزيمة أولى وتقريره أن العمل بالرخصة وترك العزيمة إنما شرع لليسر واليسر حاصل في العزيمة أيضاً فالأخذ بالعزيمة موصل إلى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليس يختصّ بالرخصة فالأخذ بها[٢٨] أولى **(إلّا أن يضعّفه الصوم فليس**

الشهر من غير سفر ومرض، وأنت تعلم أن قيام الحرمة في الأمثلة التي ذُكِرت في هذا القسم ظاهرة، أما في الكفر فلأنّ حرمته لا تزول أبداً، وأما في غيره فلأنّ حرمته وإن احتمل الزوال لكنها لم تزل لعدم دليل زوالها، وذلك لأن المصير إلى الرخصة يثبت ضرورةً، والضرورة ترفع بزوالها صورة، أي بأن لا يؤاخذ، فبقي حراماً معنًى لانعدامِ دليل سقوط الحرمة المعنوية، أعني الثواب على تركه.

(٢٧) قوله: والعزيمة أولى عندنا: إشارة إلى ما ذكره فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن العمل بالرخصة أولى عند الشافعي رحمه الله، والحق أن الصوم أفضل عنده قولاً واحداً عند عدم التضرُّر.

(٢٨) قوله: فالأخذ بها أولى إلَّا أن يضعِّفه الصوم إلخ: وكذا لو كان الصائم مريضاً أو مسافراً فأُكْرِهَ على الإفطار فامتنع حتى قُتِل، كان آثِماً، لأنه إكراه على مباح، كالمُضطرّ إذا ترك أكل الميتة حتى مات، كذا قال العلّامة سعد في «التلويح». وقال العلَّامة جلبي ناقلاً عن شرح التأويلات: إن المريض والمسافر إذا أُجْبر على الإفطار فامتنعا حتى قُتِلا، ينبغي أن لا يكونا آثمين بل شهيدين، لإقامتهما حقَّ الله تعالى لعدم سقوطه بدليل وجوب البدل، والحق هو الأول، لأن الفطر كان مباحاً له في السفر والمرض لقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٨٤]، فإفطارُ هذا الصائم المُكْرَهِ فرضٌ، وحينئذ لا يكون هذا القسم داخلاً في أمثلة الرخصة، بل من أمثلة المباح.

له بذل نفسه لأنه يصير قاتل نفسه بخلاف[٢٩] **الفصل الأول)** أي إلّا أن يضعف الصوم الصائم وهو استثناء من قوله والعزيمة أولى. وإنما قلنا: إن الأول أحق بكونه رخصة من الثاني لأن في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الإفطار شبهة كونه حكماً أصليا في حقّ المسافر بخلاف الأول فإن المحرم والحرمة قائمان والحكم الأصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة الافطار حكماً أصليا فيكون الأول أحق بكونه رخصة.

(والثالث) أي الذي هو رخصة مجازاً وهو أتم في المجازية وأبعد عن الحقيقة من الآخر **(ما وضع عنا من الإصر**[٣٠] **والأغلال يسمى رخصة مجازاً لأن الأصل لم يبق مشروعاً أصلاً)**.

(والرابع) أي الذي هو رخصة مجازاً لكنه أقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعاً في الجملة فمن حيث إنه سقط كان مجازاً ومن حيث إنه مشروع في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث.

(كقول الراوي: نهى النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخّص في السلم، فإن الأصل في البيع أن يلاقي عيناً وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق[٣١] **التعيين عزيمة ولا مشروعاً، وكذا أكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فإن**[٣٢] **حرمتهما ساقطة ها هنا)** أي في حال

---

(٢٩) قوله: بخلاف الفصل الأول: أي الإكراه على الإفطار إذا كان المُكْرَهِ مُقِيماً، فإن المُكره إذا لم يُفطر حتى قُتِلَ، لم يكن قاتلَ نفسِه، لأن القتل صَدَرَ من المكرِه الظالم، والمُكرَه في الصبر مستديمٌ للعبادة مستقيم على الطاعة فيُؤجَر.

(٣٠) قوله: من الإصر والأغلال: الإصر هو الثقل الذي يأصر صاحبه مثل اشتراط قتل النفس في صحة توبتهم، وكذا الأغلال كقرض موضع النجاسة، والحكم بالقصاص عمداً كان القتل أو خطأً، وكانت الطيبات محرمة عليهم بالذنوب، ولمَّا كان السبب معدوماً في حقنا والحكم غير مشروع أصلاً لم يكن حقيقة بل مجازاً.

(٣١) قوله: لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعاً: فمن حيث أن العينية غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم في المعين كانت الرخصة مجازاً، ومن حيث أن العينية مشروعة في الجملة كان له شِبهٌ بحقيقة الرخصة.

(٣٢) قوله: فإنّ حرمتها ساقطة ها هنا: أي في حال الضرورة والاضطرار، فإن

الضرورة (**مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تعالى**: ﴿إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ﴾ [الأنعام:١١٩] **فإنه**(٣٣) **استثناء من الحرمة**) فالفرق بين هذا وبين الثاني أن المحرم قائم وفي الثاني وأما هاهنا فالمحرم غير قائم حال الضرر لقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ﴾ [الأنعام: الآية ١١٩]. فالنص ليس بمحرم في حال الضرورة (**ولأن الحرمة لصيانة**(٣٤) **عقله، ولا صيانة عند فوت النفس وكذا صلاة المسافر رخصة إسقاط لقوله عليه السلام بأن هذه صدقة، الحديث**). روي(٣٥) عن عمر رضي الله عنه أنه قال: أنقصرُ الصلاة ولا نخاف شيئاً، فقال عليه السلام: إن هذه(٣٦) صدقة تصدّق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا(٣٧) صدقته. وإنما سأل عمر رضي الله عنه، لأنّ القصر متعلق بالخوف، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ [النساء: الآية ١٠١]، وهذه الآية دليل على أن التعليق بالشرط لا يدلّ(٣٨) على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر دليل عليه أيضاً لأنه لو كان دالا على عدم الحكم لما سأل عمر رضي الله عنه ولكان عالما بهذا لأنه من أهل اللسان وأرباب الفصاحة والبيان (**والتصدُّق**(٣٩) **بما لا يحتمل**

المختار عند الجمهور أن أكل الميتة وشرب الخمر مباح والحرمة ساقطة، لا أنه حرام رُخِّص فيه بمعنى ترك المؤاخذة إبقاء للمُهجة كما في إجراء كلمة الكفر وأكل مال الغير على ما ذهب إليه البعض.

(٣٣) **قوله: فإنه استثناء من الحرمة**: فبقيت مباحة بحكم الأصل.

(٣٤) **قوله: لصيانة العقل**: أي القوة المميزة بين الأشياء الحسنة والقبيحة، ولا يبقى ذلك عند فوات النفس أي البِنْيَةِ الإنسانية لفوات القوة القائمة عند فواتها وانحلال تركيبها، وإن كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية.

(٣٥) **قوله: روي عن عمر**: الراوي هو علي بن ربيعة الوالبي رضي الله تعالى عنهما.

(٣٦) **قوله: إن هذه**: إشارة إلى الصلاة المقصورة، أو إلى قصر الصلاة، والتأنيث باعتبار كونه صدقة.

(٣٧) **قوله: فاقبلوا**: معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال: فلانٌ قَبِلَ الشرائع.

(٣٨) **قوله: لا يدلّ على العدم إلخ**: كما هو مذهب الشافعي رحمه الله، فالتعليق بالشرط يدلّ على العدم عند عدم الشرط عنده.

(٣٩) **قوله: والتصدُّق بما لا يحتمل التمليك**: احترز به عن التصدُّق بالعين

التمليك إسقاط لا يحتمل الردّ، وإن كان) أي التصدق **(ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص فهاهنا أولى)** أي في صورة يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى أولى أن يكون إسقاطاً لا يحتمل الردّ، ثم عطف على قوله: «لقوله عليه السلام». **(ولأن الخيار إنما يثبت للعبد إذا تضمن رِفقاً كما في الكفارة)** هذا دليل آخر على أن صلاة المسافر رخصة إسقاط **(والرِفق هنا متعين في القصر)** فلا يثبت الخيار فتكون الرخصة رخصة إسقاط **(أما صوم المسافر وإفطاره فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فإن الصوم على سبيل موافقة المسلمين أسهل وفي غير رمضان أشق فالتخيير يُفيد، فإن قيل: إكمال الصلاة وإن كان أشق فثوابه أكمل فيفيد التخيير، قلنا: الثواب[٤٠] الذي يكون بأداء الفرض مساوٍ فيهما)**.

(وأما القسم الثاني من الحكم) وهو الحكم الذي يكون حكماً بتعلق شيء بشيء آخر **(فالشيء المتعلق إن كان داخلاً في الآخر فهو ركن[٤١] وإلا فإن كان مؤثراً فيه على ما ذكرنا في القياس فعلّة، وإلا فإن كان موصلاً إليه في الجملة فسبب[٤٢]، وإلّا فإن توقّف عليه وجوده فشرط[٤٣]، وإلّا فلا أقل من أن يدلّ على**

المحتملة للتمليك، وعن التصدُّق بالدَّيْن على من عليه الدين، لأن الدَّين يحتمل التمليك ممَّن عليه الدين.

(٤٠) قوله: الثواب الذي يكون بأداء الفرض إلخ: أي القصر والإتمام كلاهما متساويان في الثواب الحاصل بأداء الفرض، والقصر متعيّن للرِفق، فلا فائدة في التخيير.

(٤١) قوله: فهو ركن: كالقيام والركوع والسجود في الصلاة ولفظ العاقدين في العقود.

(٤٢) قوله: فسبب: والسبب كالعلَّة في الإنباء عن الحكم، والمناسبة بينه وبين الحكم إلَّا أن العلّة لا يتأخّر عنها الحكم، والسببُ قد يتأخّر عنه الحكم، ويجوز أن لا يثبت به الحكم كذا في «الكشف».

(٤٣) قوله: فشرط: قال في «الكشف»: الشرط في الشرع اسم لما يتعلّق به الوجود دون الوجوب، أي يتوقّف عليه وجود الشيء بأن يوجد عند وجوده لا بوجوده، كالدخول في قول الرجل لامرأته: إن دخلتِ الدار فأنتِ طالق، فإن الطلاق يتوقّف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافاً إلى الدخول موجوداً عنده لا واجباً به، بل الوقوع بقوله: أنتِ طالق، عند الدخول، فمن حيث أنه لا أثر للدخول في الطلاق من حيث الثبوت

وجوده فعلامة، فأما الركن فما يقوم به الشيء، وشنّع بعض الناس[٤٤] على أصحابنا فيما قالوا الإقرار ركن زائد والتصديق ركن أصلي فإنه إن كان) أي الإقرار ركناً **(يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما تنتفي العشرة بانتفاء الواحد فنقول الركن الزائد شيء اعتبره الشارع في وجود المركب لكن إن عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجوداً حكماً، وقولهم للأكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير أعضاء الإنسان فالرأس ركن ينتفي الإنسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينقص).**

(وأما العلّة[٤٥] فإما علّة اسما ومعنى وحكماً، أي يضاف الحكم إليها) هذا تفسير العلّة اسماً **(وهي مؤثرة فيه)** هذا تفسير العلّة معنى **(ولا يتراخى الحكم عنها)** هذا تفسير العلة حكماً **(كالبيع[٤٦] المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية، وفرّق بعض مشايخنا بينهما)** أي بين العلل

به، ولا من حيث الوصول إليه، لم يكن الدخول سبباً ولا علّة، بل كان علامة، ومن حيث أنه مضاف إليه كان الدخول شبيهاً بالعِلَل وكان بين العلامة والعلّة فسمّيناه شرطاً.

(٤٤) قوله: وقد شنع بعض الناس إلخ: وجه التفصِّي عنه أنَّا لا نعني (بالزائد) ما يكون خارجاً عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه، بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكمُ ذلك الشيء، فمعنى الركن الزائد الجزء الذي إذا انتفى كان حكمُ المركب باقياً بحسب اعتبار الشارع.

(٤٥) قوله: وأما العلّة إلخ: اعلم أن العلل الشرعية الحقيقية تتمّ بثلاثة أوصاف، **أحدها**: أن تكون علّة اسماً، بأن تكون موضوعة للحكم، ويضاف الحكم إليها ابتداء بلا واسطة. **والثاني**: أن تكون علّة معنى بأن تكون مؤثّرة في الحكم. **والثالث**: أن تكون حكماً بحيث يثبت الحكم بعد وجودها من غير تراخٍ، ومعنى إضافة الحكم إلى العلّة ما يُفهم من قولنا: (قتله بالرمي)، و(عتق بالشراء) و(هلك بالجرح)، وباعتبار حصول الأمور الثلاثة أعني العلّية اسماً ومعنًى وحكماً كلها أو بعضها، يصير الأقسام سبعة كما لا يخفى على المتأمِّل.

(٤٦) قوله: كالبيع المطلق للمِلك: والمراد بالمطلق العاري عن خيار الشرط، فإن هذا البيع علّة للملك اسماً، لأنه موضوع للملك، والملك مضاف إليه. ومعنًى لأن البيع يؤثِّر في المِلك والبيع مشروع لأجل الملك، وحكماً لأنه يثبت الملك عند وجود البيع بل تراخٍ، فثبت أن البيع المطلق علّةٌ للمِلْك اسماً ومعنًى وحكماً، وقِس عليه باقي الأمثلة.

الشرعية والعقلية فقالوا: المعلول يقارن العلل العقلية ويتأخر عن الشرعية **(وإما اسما فقط كالمعلق بالشرط**[٤٧] **على ما يأتي، وإما اسماً ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار)** فمن حيث إن الملك يضاف[٤٨] إليه علّة اسما ومن حيث إنه مؤثر في الملك علّة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علّة حكماً **(على ما ذكرنا**[٤٩] **أن الخيار يدخل على الحكم فقط في آخر فصل مفهوم المخالفة ودلالة كونه علّة لا سبباً: أن المانع إذا زال**[٥٠] **وجب الحكم به من حين الإيجاب وكالإجارة حتى صحّ تعجيل الأجرة)**، تفريع على قوله: إنه علّة معنى، حتى لو لم يكن كذلك لما صحّ التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا **(وليست علّة حكماً، لأن المنفعة**[٥١] **معدومة)** فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخياً عن العقد فلا يكون علّة حكماً، **(لكنها)**[٥٢] أي الإجارة **(تشبه الأسباب لما فيها من الإضافة إلى وقت**

---

(٤٧) **قوله: كالمعلّق بالشرط**: مثل قوله: أنتِ طالق إن دخلتِ الدار، فقوله: «أنتِ طالق» علّة اسماً لوقوع الطلاق، فإنه موضوع لوقوع الطلاق في الشرع، ويُضاف الحكم إليه عند وجود الشرط بلا واسطة فكانت علّةً اسماً لا حكماً، لأن حكمه يتأخّر إلى وجود الشرط، ولا معنًى، لأنه لا يؤثّر قبل وجود الشرط.

(٤٨) **قوله: الملك يضاف إليه إلخ**: ولأنه موضوع للملك فكانت علّةً اسماً.

(٤٩) **قوله: على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة**: من أنّ القياس أن لا يجوز شرطُ الخيارِ لِمَا فيه من تعليق التمليك بالخطر، إلّا أن الشارع جوَّزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو أكثر خطراً.

(٥٠) **قوله: إذا زال وجب الحكم**: أي إذا زال المانعُ بأن يأذن المالك في بيع الفضولي، أو يمضي مدة الخيار أو يُخيّر من له الخيار في بيع الخيار يثبت مستنداً إلى وقت العقد، أي يثبت الملك من حين الإيجاب بزوائده المتصلة والمنفصلة.

(٥١) **قوله: لأن المنفعة معدومة**: وذلك لأن حكم عقد الإجارة وهو ملك المنافع يوجد شيئاً فشيئاً إلى انقضاء الأجل وهي معدومة الآن، والمعدوم لا يصلح أن يكون محلاًّ للملك فلا يكون علّةً حكماً.

(٥٢) **قوله: لكنّها أي: الإجارة تشبه الأسباب**: هذا الاستدراك من كونها علّة. حاصله: أن العلَّة إنما تشابه السبب إذا ثبت الحكم بعد زمان من العلّة، ولا يضاف ثبوت الحكم إلى حين وجود العلّة بالاستناد، كما إذا قال في رجب: «أجرتُك الدار من غرّة رمضان» فإنه لا يثبت الإجارة من حين التكلُّم بل من غرّة رمضان، بخلاف البيع

مستقبل) كما إذا قال في رجب أجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فإنه إذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى تكون الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علّة غير مشابهة بالأسباب بخلاف الإجارة، وإنما تُشبه[٥٣] الأسباب لأن السبب الحقيقي لا بد أن يتوسط بينه وبين الحكم العلّة فالعلة التي يتراخى عنها الحكم لكن إذا ثبت لا يثبت من حين العلّة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي إذا ثبت حكمها يثبت من أوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا تكون مشابهة للسبب.

(وكذا كل إيجاب[٥٤] مضاف نحو أنت طالق غداً) فإنه علّة اسماً ومعنى لا حكماً لكنه يشبه الأسباب **(وكذا النصاب[٥٥] حتى يوجب صحة الأداء فيتبيّن بعد الحول أنه كان زكاة)** لأنه في أول الحول علّة اسماً للإضافة إليه ومعنى لكونه مؤثرا لأن الغنى يوجب مواساة الفقراء وليس علّة حكماً لتراخي الحكم عنه لكنه مشابه بالأسباب لأن الحكم متراخ إلى وجود النماء ولو لم يكن[٥٦] متراخياً إليه وكان

الموقوف فإن الملك يثبت من حين الإيجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده، فكأنه ليس هناك تخلُّل زمانٍ.

(٥٣) قوله: وإنما تشابه الأسباب إلخ: والحاصل: أن ما يُفضي إلى الحكم إن لم يكن بينهما واسطة فهو علّة حقيقيَّة محضة، وإلَّا فإن كانت الواسطة علّة حقيقية مستقلة فهو سبب محض، وإلَّا فهو علّة تشبه الأسباب وذلك بأن يكون الواسطة أمراً مستقلاً غير علّةٍ حقيقية أو يكون علّة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالأول كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي.

(٥٤) قوله: وكذا كل إيجاب مضاف: أي يصرّح فيه بالإضافة إلى المستقبل مثل (أنتِ طالق غداً)، فإنه علّة اسماً ومعنى لإضافة الحكم إليه وتأثيره فيه، لا حكماً لتراخي الحكم عنه إلى الغد فيشبه الأسباب.

(٥٥) قوله: وكذا النصاب: علّة لوجوب الزكاة اسماً ومعنًى لتحقق الإضافة والتأثير، لا حكماً لعدم المقارنة، فإن الحكم يتراخى إلى وجود النماء الذي أُقيم حولان الحول مقامه مثل إقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول».

(٥٦) قوله: ولو لم يكن متراخياً إليه: أي ولو لم يكن الحكم متراخياً إلى وجود

النصاب علّة من غير مشابهة بالأسباب، ولو كان[٥٧] متراخياً إلى ما هو علّة حقيقية لكان النصاب سبباً حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقة لأن النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح أن يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي، ولو كان[٥٨] متراخياً إلى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علّة العلّة والنماء لا يجب حصوله بالمال لكن النماء وصف قائم بالمال له شبهة[٥٩] العلّية لترتّب الحكم عليه، ولو كان[٦٠] النماء سبباً مستقلاً بنفسه وهو علّة

النماء كان النصاب علّة من غير مشابهة بالأسباب لكن لو كان الحكم متراخياً فالنصاب علّة تشبه الأسباب.

(٥٧) **قوله: ولو كان متراخياً إلى ما هو علّة حقيقة إلخ**: أي ليس النصاب سبباً حقيقياً أيضاً، لأن ذلك موقوف على أن يكون النماء علّة حقيقية مستقلة وليس كذلك، ضرورة أن المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف النماء، فإنه قائم بالمال لا استقلال له أصلاً.

(٥٨) **قوله: ولو كان متراخياً إلى شيء إلخ**: معناه أن النصاب ليس أيضاً علّة العلّة بمنزلة شرى القريب، لأنه إنما يكون كذلك لو كان النماء حاصلاً بنفس النصاب، وليس كذلك، لأن النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الإسامة وزيادة المال في التجارة، والحكمي هو حولان الحول، ولا خفاء أنَّ ذلك لا يحصل بنفس النصاب، بل بسوم السائمة وعمل التجارة وتغير الأسعار وغير ذلك.

(٥٩) **قوله: له شبهة العلية**: والحاصل: أنه ثبت بالتقرير المذكور أن النماء الذي يتراخى إليه الحكم ليس بعلّة حقيقية مستقلة ولا بعلّة حاصلة بالنصاب، لكنه شبيهٌ بالعلّة من جهة ترتُّب الحكم عليه بمعنى أن النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغني يُوجب مؤاساة الفقير بمنزلة أصل الغني، إلَّا أنه لمَّا كان وصفاً قائماً بالمال تابعاً له لم يجعل جزئه علّة، بل جعل شبه علّة، ترجيحاً للأصل على الوصف، حتى جاز تعجيل الزكاة قبل الحول.

(٦٠) **قوله: ولو كان النماء سبباً مستقلاً بنفسه إلخ**: أي لو فرضنا أنّ النماء حقيقةُ العلّة المستقلة لكان النصاب حقيقة السببيَّة، كما إذا دلَّ رجلٌ رجلاً على مال الغير فسَرَقَه، فإن الدلالة سبب حقيقي لا يشبه العلّة أصلاً، فإذا كان للنماء شبه العلّية كان للنصاب شبه السببية، لأن توسط حقيقة العلّة المستقلة يوجب حقيقة السببية، فتوسط شبه العلّية يوجب شبه السببية.

حقيقة لكان النصاب سبباً حقيقيا فإذا كان للنماء شبه العلّية كان للنصاب شبه السببية.

(وكذا[٦١] **مرض الموت والجرح فإنه يتراخى حكمه إلى السراية وكذا الرمي والتزكية عند أبي حنيفة حتى إذا رجع)** أي المزكّي **(ضمن، وكذا**[٦٢] **كل ما هو علّة العلّة كشراء القريب)** فإن كل ذلك علّة اسماً ومعنى لا حكماً لكنه يشبه الأسباب وعلة العلّة إنما تشبه السبب من حيث إنه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة. واعلم أن الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى أورد للعلة اسماً ومعنى لا حكماً عدة أمثلة منها البيع الموقوف[٦٣] والبيع بالخيار فهما علتان اسماً ومعنى لا حكماً وهما لا يشابهان الأسباب.

---

(٦١) **قوله: وكذا مرض الموت إلخ**: يعني أن الأمور المذكورة علّة اسماً ومعنًى لوجود الإضافة والتأثير، لا حكماً لتحقق التراخي، فمرضُ الموت علّةٌ للحجر عن التبرُّع بما يتعلّق به حق الورثة من الهبة والصدقة ونحو ذلك، ويتراخى الحكم إلى وصف اتصاله بالموت، إذا اتصل به أسند حكمه إلى أول المرض حتى كان للورثة إبطال تبرعاتِه بما زاد على الثلث، وإذا برئ من مرضه كان تبرُّعه نافذاً، وكذا الجرحُ عِلّةٌ للهلاك ويتراخى الحكم إلى وصف السراية، والرمي عِلّة للموت ويتراخى إلى نفوذ السهم في المرمي، وتزكيةُ شهود الزنا علّةٌ للحكم بالرجم، لكن بتوسط شهادة الشهود عند أبي حنيفة رحمه الله حتى إذا رجع المُزَكُّونَ وقالوا تعمّدَنا الكذبَ، ضمنوا الديةَ، خلافاً لهما رحمهما الله.

(٦٢) **قوله: وكذا كل ما هو علّة العلّة كشراء القريب**: لمَّا كانت هذه الأمثلة من قبيل علّة العلّة على ما لا يخفى، عَمَّمَ الحكم فقال: وكذا كل ما هو علّة العلّة كشرى القريب فإنه علّة للملك وهو للعتق، فالعلّة في جميع ذلك تشبه الأسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلّل الواسطة التي ليست بعلّة مستقلة بل حاصلة بالأول سوى شرى القريب، فإنه لا يتحقّق فيه التراخي، فشبهه بالأسباب من جهة تخلُّل الواسطة لا غير.

(٦٣) **قوله: البيع الموقوف إلخ**: كبيع الفضولي مال غيره بغير إذنه هو علّة اسماً، لأنه بيع مشروع وهو أن يوجد رُكنه من أهله مضافاً إلى محلّه وقد وُجِدَ، ومعنًى لأنه هو المؤثّر في ثبوت الحكم وهو الملك، فالملك ثبت للمشتري موقوفاً على إجازة المالك لا حكماً، لأن حكمه الأصلي وهو إثبات الحكم البات، تراخى إلى إجازة المالك، وكذا البيع بشرط الخيار هو علّة اسماً، لأنه موضوع للملك ومعنًى، لأنه مؤثرٌ لا حكماً، لأن ثبوت الحكم متأخّر إلى إثبات الخيار.

ومنها الإجارة[٦٤]، وكل إيجاب[٦٥] مضاف، والنصاب[٦٦] ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الأمور أنها علّة اسماً ومعنى لا حكماً لكنها تشبه الأسباب ومنها علّة العلّة كشراء القريب فإن الشراء علّة الملك والملك علّة[٦٧] العتق، وقد صرح فيها أنها علّة تشبه الأسباب لكن لم يصرح أنها علّة اسماً ومعنى لا حكماً، والظاهر أن شراء القريب ليس علّة اسماً ومعنى لا حكماً، لأن الحكم غير متراخ عنه وإنما يشابه الأسباب لتوسط العلّة وهو الملك.

وقد جعل الإمام فخر الإسلام رحمه الله: العلّة المشابهة بالسبب قسماً آخر، لكني لم أجعل كذلك لأنها لا تخرج من الأقسام السبعة التي تنحصر العلّة فيها، وذلك لأنه إن لم توجد الإضافة ولا التأثير ولا الترتيب لا توجد العلّية أصلاً وإن وجد أحدها منفرداً يحصل ثلاثة أقسام وإن وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلاثة أقسام أخر وإن وجد الاجتماع بين الثلاثة فقسم آخر فحصل سبعة، وقد علم من الأمثلة المذكورة أن العلّة اسماً ومعنى لا حكماً قد توجد مع مشابهتها السبب كالإجارة ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد مشابهة السبب بدونها كشراء القريب، وأظن[٦٨] أنّ شراء القريب مثلا علة اسماً ومعنىً وحكماً لكنه يشابه السبب.

---

(٦٤) **قوله: الإجارة**: أي عقد الإجارة أيضاً علّة لملك المنفعة اسماً ومعنًى، لا حكماً، لأنه وضع لملك المنفعة مضافاً إليها مع أنه مؤثر، لكن حكمه ـ وهو ملك المنفعة ـ متراخٍ إلى حين وجودها.

(٦٥) **قوله: وكل إيجاب مضاف**: كأنتِ طالِقٌ غداً، لتراخي حكمه.

(٦٦) **قوله: والنصاب**: أي نصاب الزكاة قبل الحول علّة اسماً، لأنه وضع لإيجابها ويُضاف إليه، ومعنًى لأنه مؤثر، فالغنى يوجب المؤاساة، لا حكماً لتراخي وجوب الأداء إلى حولان الحول.

(٦٧) **قوله: والملك علّة العتق**: أي في القريب لقوله عليه السلام: «مَنْ مَلَكَ ذَا رَحْمٍ محرمٍ منه عُتِقَ عليه».

(٦٨) **قوله: وأظنّ أن شراء القريب إلخ**: لوجود الإضافة والتأثير والمقارنة، ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به، والظاهر أن المصنف أشار إلى أن شراء القريب وإن كان علّة العلّة من قبيل العلّة اسماً ومعنًى وحكماً، وليس قسماً آخر برأسه.

(وأما ما له[٦٩] **شبه العلّية كجزء العلّة فيثبت به ما يثبت بالشبهة)** كربا النسيئة يثبت بأحد الوصفين وهو إما القدر أو الجنس، **(وإما معنى**[٧٠] **وحكماً كالجزء الأخير من العلّة كالقرابة والملك للعتق، فإذا تأخّر الملك يثبت الحكم به)** أي العتق بالملك فإنه الجزء الأخير للعلة فيثبت الحكم به **(حتى**[٧١] **تصحّ نيّة الكفارة عند الشراء)** فإن نية الكفارة تعتبر عند الإعتاق فتعتبر النية عند الشراء **(ويضمن**[٧٢] **إذا كان شريكاً عندهما)** أي عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا يضمن عند

---

(٦٩) قوله: وإما ما له شبهة العلّية: بكسر الهمزة لكونه عطفاً على قوله: وإما اسماً ومعنًى، وهذا هو العلّة، معنًى لوجود التأثير لجزء العلّة، لا اسماً لعدم الإضافة إليه، ولا حكماً لعدم الترتُّب عليه، إذ المراد هو الجزء الغير الأخير أو أحد الجزئين الغير المرتّبين كالقدر والجنس. ل.

(٧٠) قوله: وإما معنى وحكماً: يعني إذا كانت العلّةُ ذات وصفين مؤثّرين مترتّبين في الوجود، فالمتأخر وجوداً علّة معنى وحكماً لوجود التأثير والاتِّصال، لا اسماً لعدم الإضافة إليه بدون واسطة، بل إنما يُضاف إلى المجموع وذلك كالقرابة والملك، فإن لكل منهما نوع تأثير في العتق، لأنّ لكل منهما أثراً في إيجاب الصلات، إلَّا أن للأخير ترجيحاً لوجود الحكم عنده، فيجعل علّة معنًى وحكماً، ويصير الأول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفاً له شبهة العلّية، وذهب المحقّقون إلى أن الجزء الأول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم، ويصير الحكم مضافاً إلى الجزء الأخير كالمن الأخير في أثقال السفينة والقدح الأخير في السكر. ل.

(٧١) قوله: حتى يصح نيّة الكفارة عند الشراء: **فإن قلت**: الجزء الأخير هو الملك دون الشرى فكيف يصح هذا التفريع؟ **قلت**: الشرى علّة الملك، وعلّة العلّة بمنزلة العلّة، والحكم غير متراخٍ ها هنا، فالنيَّة عند الشرى نيَّة عند إيجاد العلّة التامة للإعتاق.

(٧٢) قوله: ويضمن إلخ: أي لو اشترى رجلان قريباً محرماً لأحدهما، فإن اشترى الأجنبي شقصاً ثم القريب بعده، ضمن القريب نصيب الأجنبي بالاتفاق موسراً كان القريب أو معسراً، لأنه أفسد على الأجنبي نصيبه بما هو علّة وهو الشرى، وإن اشترياه معاً فعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله أيضاً يضمن كما مرّ، وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يضمن، لأن الأجنبي رضي بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكاً له في الشرى.

أبي حنيفة رحمه الله. والخلاف فيما إذا اشترياه معا أما إذا اشترى الأجنبي نصفه ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لأبي حنيفة أن في الأول رضي الأجنبي بفساد نصيبه حيث اشترك مع القريب ولا يعتبر جهله وفي الثاني لم يرض. **(وأن تأخر القرابة يثبت بها)** أي يثبت العتق بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة[٧٣]، ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن **(كما إذا ورثا عبداً[٧٤] ثم إذا ادّعى أحدهما[٧٥] أنه قريبه بخلاف الشهادة)** أي إذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم إلى الشهادة الأخيرة، بل إلى[٧٦] المجموع، فأيهما رجع يضمن النصف **(فإن الحكم يثبت بالمجموع لأنها إنما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما، وإما اسماً وحكما لا معنى وهي إما بإقامة السبب الداعي مقام المدعو إليه كالسفر[٧٧] والمرض)** فإنهما أقيما مقام المشقة **(والنوم)** أقيم مقام استرخاء المفاصل **(والمسّ والنكاح مقام الوطء)** أي المسّ والنكاح يقومان مقام الوطء في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة أما في

---

(٧٣) قوله: حتى يضمن مدعي القرابة: يعني إذا اشترى اثنان عبداً مجهولَ النسب، فادّعى أحدهما أنه ابنه غرم شريكه قيمة نصيبه، لأن الجزء الأخير من العلّة ـ أعني القرابة ـ قد حصل بصنعه فيكون هو العلّة، ولو كانت القرابة معلومة قبل الشرى لم يضمن مدعي القرابة، لأنها لم تحصل بصنعه وقد رضي الآخر بفساد نصيبه.

(٧٤) قوله: ورثا عبداً: أي مجهول النسب.

(٧٥) قوله: ادّعى أحدهما أنه قريبه: يضمن المُدّعي، لأن القرابة بصنعه، ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق، لأن الملك بالإرث ليس سبباً من صنعه.

(٧٦) قوله: بل إلى المجموع: فلا يتصور فيه كون أحدهما سابقاً والآخر مُتَمِّماً لعلّة الاستحقاق.

(٧٧) قوله: كالسفر والمرض: فالسفر علّةٌ اسماً وحكماً، لأن الرخص نسبت إلى السفر شرعاً، يقال: رخصةُ السفرِ القصرُ والإفطارُ، فكان علّة اسماً، وأما كون السفر علّة حكماً أن السفر تعلّق به في الشرع الرخص أي ثبت متصلاً به، فكان علّة حكماً لا معنى، لأن الرخصة تعلّقت بالمشقة في الحقيقة دون السفر، لأنها هي المؤثرة في إيجاب الرخصة التي مبناها على اليُسر والسهولة، لكن الحكم هو ثبوت الرخصة أضيف إلى السفر دون حقيقة المشقة، لأنها أمر باطن يتفاوت أحوال الناس فيه، فأقام الشرع السفر المخصوص مقام المشقة، لأنه سبب المشقة في الغالب.

الثلاثة الأول فلم يذكر في المتن المدعو إليه للظهور (**أو بإقامة**[٧٨] **الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة أقيم مقامها في قوله: إن أحببتني**[٧٩] **فأنت كذا، والطهر مقام الحاجة في إباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء**[٨٠] **والداعي إلى ذلك**) أي السبب المقتضي لإقامة الداعي مقام المدعو إليه والدليل مقام المدلول أحد الأمور الثلاثة المذكورة في المتن (**إما دفع الضرورة كما في إن أحببتني وكما في الاستبراء وإما الاحتياط كما في تحريم الدواعي في المحرمات والعبادات وإما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين**) والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة أن في دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فإن وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية إلى إقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة، أما المشقة في السفر والإنزال في التقاء الختانين فإن الوقوف عليهما ممكن لكن في إضافة الحكم إليهما حرج لخفائهما. وبالتقسيم الأصلي بقي قسمان

---

(٧٨) **قوله: أو بإقامة الدليل**: السبب الداعي هو الذي يفضي إلى الشيء في الوجود، فلا بد من أن يتقدّمه، والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء، فربما يكون متأخراً في الوجود كالإخبار عن المحبة.

(٧٩) **قوله: إن أَحْبَبْتَنِي فأنتِ كذا**: حاصله: أن الرجل إذا قال لامرأة: إن كنت تحبيني فأنتِ طالق، فقالت: أحبّك، يقع الطلاق، لأن إخبار الزوجة دليل على وجود ما جعله شرطاً، فأقيم مقام المدلول. وهي المحبّة، عند تعذُّر الوقوف عليه، ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو أخبرت على المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق، لأنه يشبه التخيير.

(٨٠) **قوله: في الاستبراء**: أي وجب الاستبراء في الجارية المشتراة من المرأة ومن الصغير بأن باعها له أبوه والجارية البكر لوجود الاستحداث، وإن تيقنا بعدم الشغل لوجود العلّة وهو استحداث الملك، والحكم يتعلق بالعلّة لا بالحكمة، وكالخلوة الصحيحة أقيمت مقام الدخول في حق وجوب المهر والعدة لمن طلّقت بعد الخلوة، والمراد بالخلوة هٰهنا ما يمكن فيها الإيلاج ولو كان ثَمَّ مانع شرعي كالصوم، أو حسي كمرض يزيد بالجماع، فهي تُوجب العدةَ، وكل مانع لا يمكن مع الشغل كصغره أو صغرها أو رَتْقها أو مرض فيه لا يستطيع معه الجماع أصلاً لا يجب فيه العدة، فالمراد بالصحيحة ما يصحّ فيها الجماع إمكاناً عادياً، هكذا في «جد الممتار».

علّة معنى فقط وعلة حكماً فقط ولما جعلوا(٨١) الجزء الأخير من العلّة علّة معنى وحكما لا اسماً يكون الجزء الأول علّة معنى لا اسماً وحكماً، فالقسم الذي ذكرناه وهو ما له شبهة العلّية كجزء العلّة يكون هذا القسم بعينه، **(والعلة اسماً وحكما إن كانت مركبة فالجزء الأخير علّة حكماً فقط)** كالداعي مثلاً **(وإن كان مركباً من جزأين فالجزء الأخير علّة حكماً لا اسماً ولا معنىً أيضاً لما أرادوا بالعلة حكماً ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلاً علّة حكماً)**.

(وأما السبب[1] فاعلم أنه لا بد أن يتوسط بينه وبين الحكم علّة فإن كانت مضافة إليه) أي إن كانت العلّة مضافة إلى السبب كوطء الدابة شيئاً فإنه علّة لهلاكه وهذه العلّة مضافة إلى سوقها وهو السبب[2].

---

(٨١) **قوله: ولمّا جعلوا الجزء الأخير إلخ**: يعني أن القوم وإن لم يصرِّحوا بالعلّة معنى فقط، والعلّة حكماً فقط، إلَّا أن التقسيم العقلي يقتضيها، والأحكام تدلّ على ثبوتهما، أما الأول فلأن الجزء الأول من العلّة لا يضاف الحكم إليه، ولا يترتّب عليه مع تأثيره فيه في الجملة، فيكون علّة معنى لوجود التأثير، لا اسماً ولا حكماً لعدم الإضافة والمقارنة، وأما الثاني فلأنه لا معنى للعلّة حكماً فقط، إلَّا ما يتوقف الحكم عليه، ويتصل به من غير إضافة ولا تأثير، فالجزء الأخير من السبب الداعي إلى الحكم، إذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علّة حكماً لوجود المقارنة، لا اسماً لعدم الإضافة إليه، ولا معنًى لعدم التأثير.

مبحث السبب

(١) **قوله: السبب**: هو لغة ما يتوسّل به إلى الشيء. واصطلاحاً: ما يكون مُفضياً إلى الحكم وطريقاً إليه لا مؤثراً فيه، وذهب فخر الإسلام إلى أن أقسام السبب أربعة: سبب حقيقي (محض) كدلالة السارق، وسبب في معنى العلّة كسَوْق الدابة لما يتلف بها. وسبب مجازي كاليمين. وسبب له شبهة العلّية كالطلاق المعلّق بالشرط. ولمَّا رأى المصنف أن الرابع هو بعينه السبب المجازي قسّم السبب إلى ما فيه معنى العلّة، وإلى ما ليس كذلك، وسمّى الثاني سبباً حقيقياً، ثم قال: ومن السبب ما هو سببٌ مجازاً، أي ما يطلق عليه اسم السبب، ولم يتعرّض السبب الذي فيه شِبْه العِلَل، كذا قال العلَّامة سعد.

(٢) **قوله: وهو السبب**: أي السبب الذي في معنى العلّة، كسَوق الدابة، فإنه سببٌ لما يُتلف بالدابة من النفس والمال حالة السوق والقود، لا علّة، لأن السَوق لم يُوضع للتلف ولم يؤثر فيه، وإنما هو طريق للوصول إلى الإتلاف، والعلّة هو وطء الدابة بقوائمها.

(فالسبب في معنى العلّة[٣] **فيضاف الحكم إليه)** فتجب الديّة بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص إذا رجع **(لا القصاص عندنا)** أي لا يجب القصاص عندنا على الشاهد إذا شهد أن زيداً قتل عمرا فاقتص ثم رجع الشاهد **(لأنه جزاء**[٤] **المباشرة وشهادته إنما صارت قتلاً بحكم القاضي واختيار الولي. وإن لم تكن مضافة إليه)** أي العلّة مضافة إلى السبب **(نحو أن تكون)** أي العلّة **(فعلاً اختيارياً فالسبب**[٥] **حقيقي لا يضاف الحكم إليه فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة**[٦] **الدال على مال يسرقه وعلى حصن في دار الحرب)** أي لا يضمن الدال على مال يسرقه السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب

---

(٣) **قوله: فالسبب في معنى العلّة**: لأن السَوق أو القَود يحمل الدابة على الذهاب كُرهاً، فصار فعلها مضافاً إلى المُكْرِه، فيكون للسَّوق حكمُ العلّة في ما يرجع إلى بدل المحل، لا في ما يرجع إلى ما هو جزاء المباشرة، فيجب على السائق الديةُ، لا الحرمانُ عن الميراث، ولا الكفارة، ولا القصاص.

(٤) **قوله: لأنه جزاء المباشرة**: ولا مباشرة من الشاهد، لأن شهادته إنما صارت قتلاً، أي مؤدّيةً إلى القتل بواسطة قضاء القاضي، واختيار الولي القصاص على العفو. حاصله: أن حدّ العِلَل لا يوجد في فعل الشهادة، لأن الشهادة لم توضع للقتل في الأصل، ولم يوجد فيها تأثير في القتل بوجهٍ لتخلُّل الواسطة بينه وبين الحكم وهو توسُّط فعل المختار بين الشهادة وبين الحكم.

(٥) **قوله: فالسبب حقيقي**: لا يقال: إنه يشعر جعل القسم الأول سبباً مجازياً والمصنف ليس قائلاً به، لأنه ما عَدَّ المجازي من الأقسام، لأنَّا نقول: تخصيص هذا بتسميته سبباً حقيقياً لا يمنع كون الأول سبباً حقيقياً في نفس الأمر، ولعلّ السبب في التخصيص كونه أرسخ في السببية، لبعدها عن مشابهة العلّة حيث لم يضف إليه الحكم.

(٦) **قوله: ولا يشترك في الغنيمة إلخ**: صورة المسألة: أن رجلاً في دار الإسلام دَلَّ قوماً من المسلمين على حصن في دار الحرب بوصف طريقه، فأصابوه بسبب دلالته ووجدوا فيه غنائم، ولم يذهب الدال معهم، لم يكن شريكاً لهم في الغنيمة، لأنه صاحب سبب محض، لأن دلالته طريق للوصول إلى المقصود، وتخلّلَ بينها وبين المقصود علّة غيرُ مضافة إلى الدلالة وهي فعلُ القوم الصادرُ عن اختيارهم، فلم يكن في دلالته شيء من معنى العلّة، فلا يكون له شركة في الغنيمة، إلّا إذا ذهب معهم ودَلَّهم على الحِصْن، فحينئذ يشترك في الغنيمة، لأن فعله إذاً سببٌ فيه معنى العلّة.

لأنه توسط بين السبب والحكم علّة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فتقطع هذه العلّة نسبة الحكم إلى السبب **(ولا أجنبي)** أي ولا يضمن قيمة الولد أجنبي **(قال لآخر: تزّوج هذه المرأة فإنها حرة ففعل واستولدها فإذا هي أمة لا يضمن قيمة الولد بخلاف ما إذا زوجها الوكيل أو الولي على هذا الشرط، ولا يلزم أن المودع أو المحرم إذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع أنهما سببان**[٧]**، لأنّ المودع إنما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بإزالة الأمن**[٨]** إذا تقررت بإفضائها إلى القتل)** أي إذا تقرّرت إزالة الأمن وإنما قال هذه لأنه لما قال إن المحرم إنما يضمن بإزالة الأمن ورد عليه أنه ينبغي أن يضمن بمجرد الدلالة لأنه حصل إزالة الأمن بمجرد الدلالة فقال إنما يضمن بإزالة الأمن إذا تقررت بكونها مفضية إلى القتل إذ قيل الإفضاء لم يصر سبباً للهلاك فلا يضمن.

ثم أقام الدليل على أن إزالة الأمن سبب للضمان بقوله **(فإن الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم)** أي إذ دلّ رجل سارقاً على مال مسلم لا يضمن فإن كونه محفوظاً ليس لأجل البعد عن أيدي الناس فدلالته لا تكون إزالة الأمن **(وصيد الحرم)** أي إذا دلّ عليه غير المحرم فإنه لا يضمن لأن كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم. **(ومن دفع إلى صبي سكيناً ليمسكه للدافع فوجأ به**[٩]** نفسه لا يضمن)** لأنه تخلّل بين السبب وهو دفع السكين إلى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه[١٠]، **(وإن سقط**

---

(٧) **قوله: مع أنهما سببان**: لأنه تخلّل بين الدلالة وبين المقصود فعلُ مختارٍ وهو السرقة أو القتل من المدلول.

(٨) **قوله: والمحرم بإزالة الأمن**: حاصل الجواب أن إزالة الأمن جناية في حق المُحرِم لالتزامه إيّاه، فدلالته مباشرة لا سبب.

(٩) **قوله: فوجأ به نفسه**: أي ضَرَبَ بذلك السكين أو السلاح نفسه فَهَلَكَ من الوجع، والفعل المتخلّل هو الضرب باليد أو بالسكين.

(١٠) **قوله: وهو قصد الصبي قتلَ نفسِه**: قصد الصبي علّة للهلاك، لكن هذه العلّة لا تضاف إلى السبب بوجهٍ، لأن الدافع أمَرَه بإمساك السلاح باستعماله، وأنه تَلَفَ نفسه باستعماله وهو مختارٌ في ذلك غيرُ مأمور من جهة الدافع.

عن يده السكين فجرحه يضمن)[١١] لأنه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم إلى السبب وهو الدفع[١٢].

(ومنه) أي من السبب **(ما هو سبب مجازاً كالتطليق والإعتاق والنذر المعلقة)** فالمعلقة صفة للتطليق والإعتاق والنذر نحو إن دخلت الدار فأنت طالق وإن دخلت فعبده حر وإن دخلت فللّه عليّ كذا **(للجزاء)** متعلق بقوله: ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور **(لأنها ربما لا توصل إليه لأن الشرط معدوم على خطر الوجود)** أي لأن هذه الأمور المعلقة ربما لا توصل إلى الجزاء وهذا دليل على كونها سبباً مجازاً **(وكاليمين بالله للكفارة)** أي سبب للكفارة **(مجازاً لأنها)** أي اليمين **(للبر فلا توصل إلى الكفارة)** إذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة إلى الكفارة فلا تكون سبباً لها حقيقة بل مجازاً **(ثم إذا وجد الشرط)** أي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير الإيجاب السابق علّة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فإن الحنث علتها.

(وعند الشافعي رحمه الله هي أسباب في معنى العلل حتى أبطل التعليق بالملك) أي إن قال لأجنبية إن نكحتك فأنت طالق أو لعبد إن ملكتك فأنتِ حرٌّ، يكون[١٣] باطلاً لعدم الملك عند وجود العلّة **(وجوّز التكفير بالمال قبل الحنث)** لجواز التعجيل قبل وجود الشرط إذا وجد السبب كالزكاة قبل الحول إذا وجد السبب وهو النصاب.

---

(١١) **قوله: يضمن**: أي يضمن الدافع، لأنه متعدٍّ في الدفع حينئذٍ فيضاف ما لزم من الإمساك إليه فيضمن.

(١٢) **قوله: وهو الدفع**: فدفعُ السكين في هذه الصورة سببٌ له حكمُ العلّة، باعتبار أن علّة التلف وهي السقوط عن يد الصبي تضاف إليه.

(١٣) **قوله: يكون باطلاً لعدم الملك عند وجود العلّة**: حاصلُ ما عند الشافعي: أن التعليق بالشرط إنما عَمِلَ في منع الحكم دون السبب، فإنه قد وجد حسّاً، فيكون عدم الحكم لأجل عدم الشرط عدماً شرعياً لا عدماً أصلياً، فإن العدم الأصلي عدم الشيء بانتفاء سببه، فيبطل عنده (التعليق بالملك) حتى لا يقع الطلاق بعد النكاح ولا الإعتاق بعد الملك، لأنّ السببَ وهو قوله: «أنتِ طالق وأنتَ حر» موجودٌ عند التعليق، فلا بد لانعقاده من وجود الملك في المحل، فإذا خَلَا المحل عن الملك لَغَا.

(ثم عندنا[١٤] **لهذا المجاز شبهة الحقيقة)** هذا الكلام متصل بقوله: ومنه ما هو سبب مجازاً **(وهذا تبيّن في أن التنجيز هل يبطل التعليق أم لا، فعند زفر رحمه الله لا لأنه**[١٥] **لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق شرطنا وجودهما في الحال ليترجّح جانب الوجود عند وجود الشرط بالاستصحاب**[١٦]**، فإذا وجد الملك حال التعليق صحّ، ثم لا يبطله زوال الملك، وكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل)**.

صورة المسألة: إذا قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق ثم قال لها أنت طالق ثلاثا فعندنا يبطل التعليق حتى إذا تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رحمه الله تعالى لا يبطل التعليق فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند وجود التعليق لأن زمان

---

(١٤) قوله: ثم عندنا لهذا المجاز إلخ: أي للمُعلّق ـ بالشرط الذي سمّيناه سبباً مجازاً ـ شبهُ الحقيقةِ أي جهة كونه علّة حقيقةً من حيث الحكم، وعند زفر رحمه الله تعالى هو مجاز محض، وهذا الخلاف يظهر في مسألة إبطال تنجيز الطلاق وتعلِيقه، وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر على عدم الإبطال أولاً ودليلهم ثانياً وجوابهم عن استدلال زفر ثالثاً.

(١٥) قوله: لأنه لمّا لم يكن الملك إلخ: ووجه ما استدلّ زفر أن المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط، لأن التعليق لا يفتقر إلى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوّج مثل: «إن نكحتُكِ فأنتِ طالق»، بل إنما يفتقر إليه حال وجود الشرط، ليظهر فائدة اليمين، وتوضيحُ استدلالِه يظهر ابتناء مدعاه على أن ليس لهذا السبب شِبْه الحقيقة عنده وهو أن يقال: ليس للمعلّق شبهُ السببية إذ لا بد للسببية، وشِبْهَتِهِ من محلٍّ ينعقد فيه، والتعليق بالشرط حائلٌ بين المعلّق ومحلِّه، فأوجبَ قطعَ السببية بالكلّية كالترس إذا حال بين الرمي والمرمي إليه، وإذا لم يبقَ له جهةُ السببية بوجهٍ لا يحتاج إلى المحلّ في الابتداء وإذا لم يحتج في الابتداء لم يحتج في البقاء، لأن البقاء أسهل من الابتداء، واحتمال صيرورته سبباً في الزمان الثاني لا يقتضي اشتراط المحلّ في الحال، بل يكفيه احتمال حدوث المحلّية وهو قائم لاحتمال عودها إليه بعد زوج آخر وهو في الحال يمين ومحلّها ذمة الحلف فتبقى ببقاءها ولا تبطل بتنجيز الثلاث.

(١٦) قوله: بالاستصحاب: وهو أن الأصل في الثابت بقاؤه.

وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر إلى الملك وأما التعليق فلا افتقار له إلى الملك حال التعليق فإذا علق بالملك نحو إن تزوجتك فأنت طالق، فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وإن علق بغير الملك نحو إن دخلت الدار فأنت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وغير ذلك معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فإذا وجد الملك حال التعلق صحّ التعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل أيضاً والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثالث في قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: الآية ٢٣٠].

(قلنا[١٧]: **اليمين شرعت للبر فلا بد من أن يكون البر مضموناً**[١٨] **بالجزاء فيكون**[١٩] **للجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من المحل)** فإنه إذا قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، فالغرض أن لا تدخل الدار لأنها إن دخلت يترتب عليه هذا الأمر المخوف، أي الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كالضمان يكون من الغصب فالمراد بكون البر مضموناً هذا **(فيبطله زوال الحل لا زوال الملك)** أي يبطل التعليق زوال الحل وهو أن يقع الثلاث لا زوال الملك وهو أن يقع ما دون الثلاث لأنه يمكن له الرجوع إليها. فالحاصل أن قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق، يتوقف صحة هذا التعليل على وجود النكاح فيكون مقتصراً على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح، أما الطلقات التي يملكها بالنكاح

---

(١٧) **قوله: قلنا: اليمين شرعت للبر**: هذا دليلهم على أن التنجيز يُبطل التعليق، وتقريره: أن اليمين ـ سواء كانت بالله أو بغيره ـ إنما شُرِعَت للبر، أي لتحقُّق المحلوف عليه من الفعل أو الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه، فلا بد من أن يكون اليمينُ بغير الله مضموناً بالجزاء.

(١٨) **قوله: مضموناً بالجزاء**: أي بلزوم المحلوف به من الطلاق أو العتاق أو نحوه، كما أن اليمين بالله تعالى يصير مضموناً بالكفارة تحقيقاً لِمَا هو المقصود باليمين.

(١٩) **قوله: فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال**: أي قبل فوات البر، إذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون، كما في المغصوب فإنه مضمون بالقيمة بعد الفوات.

بعد الثلاث فالمرأة أجنبية عن الزوج في تلك الطلقات. **(فأما التعليق بالتزوج فإن البر فيه مضمون جزماً لوجود الملك عند وجود الشرط)** فإن الشرط فيه بمعنى العلّة **(وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة إلى إثبات تلك الشبهة ليكون البر مضموناً)** المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضموناً.

(واعلم[٢٠] أن لكل من الأحكام سبباً ظاهراً يترتب الحكم عليه على ما مرّ في فصل الأمر، فسبب وجوب الإيمان بالله تعالى حدوث[٢١] العالم، ولما كان هذا السبب في الآفاق والأنفس موجوداً دائما يصحّ[٢٢] إيمان الصبي وإن لم يخاطب به، وللصلاة[٢٣] الوقت على ما مرّ، وللزكاة[٢٤] ملك المال).

اعلم أنه ورد على سببية النصاب للزكاة إشكال وهو أن تكرر الوجوب بتكرر وصف يدلّ على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب أن يكون الحول سبباً لا النصاب فلدفع هذا الإشكال قال: **(إلّا أن الغنى لا يكمل إلّا بمال**

---

(٢٠) قوله: واعلم أن لكل من الأحكام: قد جرت عادةُ القوم بأن يُورِدُوا ـ في آخر مباحث أقسام النظم بالبيان ـ أسبابَ الشرائع، أي الأحكام المشروعة على وجه الإجمال، والمصنف لمَّا ضبط ما تفرّق من المباحث المتعلِّقة بالعلّة والسبب والشرط ونحو ذلك أورد هذا المبحث بعد ذكر السبب وصدّره بكلمة: اعْلَم، تنبيهاً على أنه باب جليل القدر في فن الأصول يجب ضبطه وعلمه.

(٢١) قوله: حدوث العالم: أي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والأعراض مسبوقاً بالعدم.

(٢٢) قوله: يصح إيمان الصبي: أي لَمَا كان كل أحد يشاهد نفسه والسماوات والأرضين فكان ملازماً لكل من هو من أهل الإيمان، فلهذا صحّ إيمان الصبي المُميّز لتحقّقِ سببه وهو الآفاق والأنفس، ووجود ركنه وهو التصديق والإقرار الصادر عن النظر والتأمُّل، إذ الكلام في الصبي العاقل وهو أهل لذلك.

(٢٣) قوله: وللصلاة: أي سبب الوجوب للصلاة هو الوقت، والمراد بالسبب هنا سبب نفس الوجوب، لا وجوب الأداء، لأن سبب وجوب الأداء هو خطاب الله تعالى.

(٢٤) قوله: وللزكاة: أي سببُ نفسِ الوجوب للزكاة ملكُ المال الذي هو نصاب وجوب الزكاة في ذلك المال.

نام والنماء بالزمان فأقيم الحول[٢٥] مقام النماء فيتجدّد المال تقديراً بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديراً، وللصوم أيام[٢٦] شهر رمضان كل يوم[٢٧] سبب لصومه، ولصدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه وإنما الفطر شرط لقوله عليه السلام: أدُّوا عمَّن تمونون، وعن إمّا[٢٨] لانتزاع الحكم عن السبب أو لأن يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فيثبت الأول، وأيضاً يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس والإضافة إلى الفطر تعارضها الإضافة إلى الرأس، وهي تحتمل الاستعارة أيضاً بخلاف[٢٩]

---

(٢٥) **قوله: فأقيم الحول مقام النماء**: لأن النماء أمر باطن، فأقيم مقامه السبب المؤدِّي إليه وهو الحول.

(٢٦) **قوله: أيام شهر رمضان**: لإضافة الصوم إلى الشهر وتكرُّره به كقولنا: صوم رمضان.

(٢٧) **قوله: كل يوم سبب لصومه**: قد اختلف في سبب الوجوب، فقيل: الشهر كله سبب للصوم، أي الأيام مع لياليها. وقد ذهب إليه شمس الأئمة. وقيل: الأيام فقط دون الليالي، ثم قيل: الجزء الأول من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر، وقيل: أول كل يوم سببٌ لصومه على حدة، والمصنف اختار هذا بل هو المختار عند أكثر الأصوليين، ووجه أن صوم كل يوم مقصود بالذات مختصٌّ بشرائط وجوده منفرد بالانتقاض بطريان نواقضه، فيتعلق بسبب على حِدَةٍ، فوجب أن يكون لكل صوم سبب مستقلّ بناءً على أصله أن للمسبّباتِ المستقلاتِ الأسبابُ المستقلّةُ.

(٢٨) **قوله: وعن إما لانتزاع الحكم**: يعني أن كلمة ـ عن ـ يدلّ على انتزاع الشيء عن الشيء، وانفصاله عنه، لأنها للبُعد والمجاوزة، فإذا وقعت صلةً للأداء فهي بحكم الاستقراء، إما أن يكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال: «أدّى الزكاة عن ماله»، أو يكون للدلالة على أن ما وجب على محل قد أدّاه عنه غيره كأنه نائب عنه كما يقال: «أدّى العاقلةُ الديةَ عن القاتل»، وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل، لأنه يقتضي الوجوب على العبد والكافر ضرورة دخولهما فيمن يمونون (أي يقوم المكلّف بكفايته ويتحمّل مؤنته وثقله بإعطاء النفقة والكسوة والسكنى) والعبد لا يملك شيئاً فكيف يكلّف بوجوب مالي، والكافر ليس من أهل القربة.

(٢٩) **قوله: بخلاف تضاعف الوجوب**: فإنه أمر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من أوصاف اللفظ.

تضاعف الوجوب) هذا جواب إشكال وهو أن الإضافة آية السببية والصدقة تضاف إلى الفطر فيدل على سببية الفطر فأجاب بأن الصدقة تضاف إلى الرأس أيضاً فإذا تعارضا تساقطا، ونحن نتمسك على سببية الرأس بالتضاعف فهذا الدليل أقوى من الإضافة، لأن الحكم(٣٠) قد يضاف إلى غير السبب مجازاً وهذا المجاز(٣١) لا يجري في التضاعف (**وأيضاً وصف المؤنة**) أي في قوله عليه السلام: (**أدُّوا(٣٢) عمَّن تمونون، يرجّح(٣٣) سببيّة الرأس وللحجّ البيتُ(٣٤)، وأما الوقت والاستطاعة**

---

(٣٠) **قوله: لأن الحكم قد يضاف إلخ**: فالإضافة إلى غير السبب وارد في الشرع كحجة الإسلام وصلاة المسافر، وهذا دليل على قوة سببية الرأس، فترجيحه على سببيّة الفِطر بالقوَّة، لا بكثرة الأدلة كما يتوهّم.

(٣١) **قوله: وهذا المجاز لا يجري في التضاعف**: لأن تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد إلَّا أن يجعل تضاعفاً للسبب كالحول للزكاة، وأما تكرار الوجوب بتكرُّر الوقت فتكرُّرٌ بتكرُّر السبب أيضاً، لأن السبب هو الرأس بصفة المؤنة، والمؤنة يتكرّر وجوبها بتكرُّر الحاجة، والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة، فتجدّد يوم الفطر تجدّدٌ لها.

(٣٢) **قوله: أدُّوا عمَّن تمونون**: أي تحملون هذه المؤنة والثقل ممن وجب عليكم مؤنته ونفقته كنفسكم وأولادكم الصغار وعبيدكم المملوكين.

(٣٣) **قوله: يُرجّح سببية الرأس**: لأن الحديث يُشعر بأن هذه الصدقة تجب وجوب المؤن، والأصل في وجوب المؤن الرأس الذي يلي عليه، كما في العبيد والبهائم.

(٣٤) **قوله: وللحَجّ البيت**: أي سبب نفس الوجوب للحج هو البيت، بدليل الإضافة، لا الوقت أو الاستطاعة، بل الوقت شرط لجواز الأداء، والاستطاعة لوجوب الأداء، إذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة.

ومما ينبغي أن يعلم هٰهنا سبب نفس الوجوب للأضحية التي هي من العبادات المؤقّتة. فاعلم أن سبب وجوبها لم يُذكر في أصول الفقه كما قال العلَّامة ابن عابدين الشامي في رد المحتار: وذكر في النهاية أن سبب وجوب الأضحية ووصف القدرة فيها بأنها ممكّنة أو ميسّرة لم يذكر لا في أصول الفقه ولا فروعه، ثم حقّق أن السبب هو الوقت.

وفي التنوير والدرّ: سبَبُها الوقتُ وهو أيام النحر، وقيل: الرأس وقدّمه في التاتارخانية.

فشرط، وللعُشر الأرض النامية بحقيقة الخارج، وبهذا الاعتبار هو مؤنة الأرض وباعتبار الخارج وهو تبع الأرض) حال عن الخارج **(عبادة)** أي: العُشر عبادة، لأن العُشر جزء من الخارج فأشبه الزكاة فإنها جزء من النصاب **(وكذا الخراج)** أي سببه الأرض النامية **(إلا أن النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الأصل)** وهو الأرض **(عقوبة باعتبار الوصف)** وهو التمكن من الزراعة **(لأنّ الزراعة عمارة الدنيا وإعراض عن الجهاد فصار سبباً للمذلة، ولذلك(٣٥) لم يجتمعا عندنا)** أي لأجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله(٣٦).

(وللطهارة إرادة الصلاة(٣٧)، والحدث شرط، وللحدود. . . . .

وقال العلَّامة كاساني الحنفي في البدائع: أن الوقت شرط الوجوب، ووجه الاختلاف أن سببية الأضحية لم ينقل عن إمامنا الأعظم وصاحبيه رحمهم الله وما هو أمر متفق عليه بين المتأخرين، لكن ما عليه الأكثر أنّ سبب نفس الوجوب للأضحية هو الوقت ولذا لا يجوز لأحد أن يضحي قبل طلوع الفجر الثاني من اليوم الأول من أيام النحر ويجوز بعد طلوعه، غير أنّ للجواز في حق أهل المصر شرطاً زائداً وهو أن يكون بعد صلاة العيد، وفي صورة التوكيل على الأضيحة الاعتبار لتحقق الوقت مكان الفاعل (أي الوكيل) لا مكان المفعول عنه (أي الموكَّل) لأن القربات المؤقّتة يعتبر وقتها في حق فاعلها لا في حق المفعول عنه. كذا في البدائع.

(٣٥) قوله: ولذلك لم يجتمعا عندنا: لا خفاء في أن الأرض أصل والنماء وصف وتبع، فيكون باعتبار الأصل كل منهما مؤنة، وباعتبار الوصف العُشر عبادة والخِراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف، فلا يجتمعان في سبب واحد وهو الأرض النامية.

(٣٦) قوله: خلافاً للشافعي: فإن العُشر يجب عند الشافعي رحمه الله من الأرض الخراجية، وإن لم يجب الخراج من الأرض العشرية، وذلك لأن سبب الخراج عنده الأرض، وسبب العشر الخارج من الأرض.

(٣٧) قوله: وللطهارة إرادة الصلاة: ترتّبها عليها في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟﴾ [المائدة: الآية ٦] أي إذا أرَدْتُم القيام إلى الصلاة، ومثل هذا يشعر بالسببية، والحدث شرط وليس بسبب، لأن سبب الشيء ما يفضي إليه ويلائمه، والحدث يزيل الطهارة وينافيها. وقد يجاب: بأنه لا يجعل سبباً لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه، بل يفضي إليه، كذا في «التلويح».

والعقوبات[٣٨] **ما نسبت إليه من سرقة وقتل، وللكفارات ما نسبت إليه من أمر دائر بين الحظر والإباحة، ولشرعية**[٣٩] **المعاملات البقاء المقدّر)** أي للعالَم **(وللاختصاصات الشرعية**[٤٠] **التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما)**.

واعلم أن ما يترتّب[٤١] عليه الحكم إن كان شيئاً لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلّف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب وإن كان بصنعه فإن كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علّة ويطلق عليه اسم السبب أيضاً مجازاً وإن لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فإن العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلّف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وإن أدرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلّة.

---

(٣٨) **قوله: وللحدود والعقوبات إلخ**: يريد أن السبب يكون على وفق الحكم، فأسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محذوراتٍ محضةٍ كالزِّنا والسَّرقة والقتل يقال: حدُّ السرقة وحدُّ الزنا، وأسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة (من حيث أنها تؤدّى بالصوم، والإعتاق، والإطعام، والكسوة).

ومعنى العقوبة (من حيث إنها لم تجب ابتداء كما تجب العبادات ابتداء، بل وجبت أجزيةً على أفعال مُحرّمة صدرت عن العِباد) تكون أموراً دائرة بين الحظر والإباحة، لتكون العبادةُ مضافةً إلى صفة الإباحة، والعقوبة مضافة إلى صفة الحظر، مثلاً الفطر في رمضان، فإنه مباح من حيث أنه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له، ومحذور من حيث أنه جناية على العبادة، وكذا الظِهارُ والقتلُ والخطأُ وصيدُ الحرم ونحو ذلك، فإن في كلها جهة من الحظر والإباحة، فيصلح أن يكون سبباً للكفارة، بخلاف مثل الشرب والزنا فإنه يلاقي حراماً محضاً.

(٣٩) **قوله: ولشرعية المعاملات إلخ**: يعني إرادة الله تعالى بقاءَ العالم إلى حين علمه وزمان قدره سببٌ لشرعية المعاملات من البيع والنكاح ونحو ذلك.

(٤٠) **قوله: وللاختصاصات الشرعية**: قد سبق أن من الأحكام ما هو أثر لأفعال العباد كالملكِ في البيع والحلِّ في النكاح، والحرمةِ في الطلاق، وهذه تسمّى الاختصاصات الشرعيّة، فسببها الأفعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالإيجاب والقبول مثلاً.

(٤١) **قوله: ما يترتّب عليه الحكم إلخ**: هذه الاصطلاحات مأخوذة من إطلاق القوم ولا مشاحة فيه.

(وأما الشرط[٤٢] فهو إما شرط[٤٣] محض وهو حقيقي[٤٤] كالشهادة للنكاح والوضوء للصلاة، أو جعلي[٤٥] وهو بكلمة الشرط أو دلالتها نحو المرأة التي أتزوجها طالق، وقد مرّ أن أثر[٤٦] التعليق عندنا منع العلّية وعنده منع الحكم وإما شرط في حكم العلّة وهو شرط لا يعارضه علّة تصلح أن يضاف الحكم إليها،

---

(٤٢) قوله: وأما الشرط: وهو لغةً العلامةُ، ومنه أشراط الساعة. وشرعاً: ما يتوقّف عليه وجود شيء دون الوجوب، أو يقال: لا يلزم من عدمه العدم ولا من وجوده وجودٌ ولا عدم، لكن الشرط إذا كان مُساوياً للمشروط استلزمه، كعدم الماء وجواز التيمم مساوٍ للآخر لا محالة، فجاز أن يستلزمه كذا في «غمز العيون».

والشرط على ما ذكره المصنف أربعة، شرط محض، وشرط فيه معنى العلّة، وشرط فيه معنى السببيّة، وشرط مجازاً، أي: اسماً ومعنى لا حكماً.

ووجه الضبط: أن وجود الحكم إن لم يكن مضافاً إليه فهو الرابع، كأول الشرطين الذين علّق بهما الحكم، وإن كان مضافاً إليه فإن تخلُّل بينه وبين الحكم فعلُ فاعلٍ مختارٍ غير منسوب إليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث، كحل قيد العبد، وإلَّا إن لم يعارضه علّة تصلح لإضافة الحكم إليها فهو الثاني كشف الزق، وإن عارضه فهو الأول كدخول الدار في (أنتِ طالق إن دخلتِ الدار)، وذكر فخر الإسلام قسماً خامساً سمّاه شرطاً في معنى العلامة، كذا في «التلويح».

(٤٣) قوله: إما شرط محض: وهو ما لا يكون له تأثير في الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلّة كدخول الدار بالنسبة إلى وقوع الطلاق المعلّق به في قوله: إن دخلتِ الدار فأنتِ طالق.

(٤٤) قوله: وهو حقيقي: أي الشرط المحض إما حقيقي يتوقف عليه الحكم توقفاً عقلياً، أو بحكم الشرع حتى لا يصحّ الحكم بدونه أصلاً كالشهود للنكاح، أو لا يصحّ إلَّا عند تعذُّره كالطهارة أي الوضوء للصلاة.

(٤٥) قوله: أو جعلي: أي يعتبره المكلّف ويعلّق عليه تصرفاته إما بكلمة الشرط مثل «إن تزوجتُكِ فأنتِ طالق» أو بدلالة كلمة الشرط بأن يدلّ الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل «المرأة التي أتزوّجُها فهي طالق»، لأنه في معنى إن تزوجت امرأة فهي طالق. باعتبار أن ترتّب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط.

(٤٦) قوله: إن أثر التعليق عندنا إلخ: يعني عدم الحكم قبل وجود الشرط، لعدم العلّة لا لعدم الشرط، فإذا وجد الشرط وجدت العلّة فيثبت الحكم بها.

فيضاف إليه[٤٧] **كما إذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وإن رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما إذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير**[٤٨] **والاختيار)** كما إذا شهد شاهدان على أن الزوج خير امرأته وآخران بأن المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علّة.

(فإن قال[٤٩] **المولى إن كان قيد عبدي عشرة أرطال فهو حر، ثم قال: وإن حله آخر فهو حر فشهد شاهدان أنه عشرة أرطال فقضى القاضي بعتقه ثم حلّه، فإذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند أبي حنيفة رحمه الله لأن القضاء بالعتق ينفذ ظاهراً وباطناً عنده، فالعلة لا تصلح لضمان العتق لأن العلّة قضاء القاضي وإنما لا تصلح للضمان لكونه غير متعد فإنه قضى بناء على شهادة شاهدين بخلاف رجوع الفريقين)** أي شهود اليمين وشهود الشرط فإن العلّة تصلح للضمان لأنها أثبتت العتق بطريق التعدِّي **(وعندهما لا يضمنان، لأن القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق بحل القيد، وكذا حافر البئر)**[٥٠] عطف على المثالين المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومسألة القيد والتشبيه في أن هناك شرطاً لا تعارضه علّة تصلح

---

(٤٧) قوله: فيضاف إليه: أي إذا لم يعارض الشرطُ علّة صالحة لإضافة الحكم إليها، فالحكم يضاف إلى الشرط الحقيقي، لأنه يشابه العلّة في توقّف الحكم عليه وإن لم يكن له تأثير في الحقيقة، بخلاف ما إذا وجدت حقيقةُ العلّة الصالحة، أي متى عارض الشرطُ علّةً صالحة لإضافة الحكم إليها لا يصلح الشرط علّة، لأنه لا عبرة حينئذٍ بالشبه والخلف، وذلك لأن العِلَل أصول في إثبات الأحكام وإضافتها إليها لأنها مؤثرة في الإثبات والإيجاب فلا يجوز. مع وجود حقيقة العلّة وصلاحها لإضافة الحكم إليها، أن يضاف إلى ما له شِبْهُ العلّة.

(٤٨) قوله: كشهود التخيير: فإنه سببٌ، لكونه مفضياً إلى الحكم في الجملة، والاختيار علّةٌ يحصل بها لزوم المهر، فالحكم يضاف إلى العلّةِ دون السبب.

(٤٩) قوله: هذا مثال: يوجد فيه معارضة العلّة، لكنها لا تصلح لإضافة الحكم إليها.

(٥٠) قوله: وكذا حافر البئر: أي يجب الضمان على الحافر إذا تلف في البئر إنسانٌ.

لإضافة الحكم إليها، والشرط[٥١] هو الحفر، لأنّ علّة السقوط هو الثقل لكن الأرض مانعة عن السقوط فبإزالة المانع صارت شرطاً للسقوط ثم بين أن العلّة لا تصلح لإضافة الحكم وهو الضمان إليها بقوله: (**فإن الثقل علّة السقوط وهو أمر**[٥٢] **طبيعي والمشي مباح**[٥٣] **فلا يصلحان لإضافة الحكم فيضاف إلى الشرط**) لأن صاحب الشرط متعد لأن الضمان فيما إذا حفر في غير ملكه (**بخلاف ما**[٥٤] **إذا أوقع نفسه، وأما وضع الحجر وإشراع الجناح**[٥٥] **والحائط المائل بعد الإشهاد فمن قسم الأسباب. وإما**[٥٦] **شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل**

---

(٥١) **قوله: والشرط هو الحفر**: يعني حفر البئر شرط التلف في الحقيقة لأن الثقل علّة السقوط في البئر، والمشي سبب محض لأنه مفض إليه وليس بعلّة، بدليل أنه لو نام في موضعٍ فحُفِرَ تحته، أو نام على سقفٍ فقُطِعَ ما حوله، أو كان على غصن فقُطِعَ الغصنُ يحصل الوقوع بدون المشي، فعُلِمَ أنه سببٌ وليس بعلّةٍ.

(٥٢) **قوله: وهو أمر طبعي**: أي ثابت بخلق الله تعالى لا تعدِّي فيه، فلا يصلح لإضافة ضمان العُدوان إليه، وليس بأمر اختياري كطيران الطير في فتح باب القفص، لينقطع به نسبة الحكم إلى غيره. كذا في «الكشف».

(٥٣) **قوله: والمشي مباح**: أي كان ينبغي أن يضاف الحكم إلى المشي الذي هو سببٌ بعد تعذُّر إضافته إلى العلّة، لأنه أقرب إلى العلّة من الشرط إلّا أن المشي مباح بلا شبهة فلم يصلح أن يجعل علّة بواسطة الثقل، لأن الواجب ضمان جناية وضمان الجناية لا يمكن إيجابه بدون الجناية، فتعذّر الإضافة إليه أيضاً.

(٥٤) **قوله: بخلاف ما إذا أوقع نفسه**: ففي هذه الصورة لا ضمان على الحافر، لأن الإيقاع علّة متعدّية صالحة للإضافة، فلا يضاف إلى الشرط.

(٥٥) **قوله: وإشراع الجناح**: أي إخراجه إلى الشارع، والحائط المائل إلى طريق المسلمين، فهذه الأمور مفضيةٌ إلى التلف فيكون أسباباً لها حكم العلل، بخلاف (الحَفْر)، فإنه إزالة للمانع أي: إمساك الأرض فيكون شرطاً، والإشهاد في الحائط المائل ليس بلازم فهو للاحتياط فقط.

(٥٦) **قوله: وإما شرط في حكم السبب إلخ**: وهو القسم الثالث من الأقسام المذكورة وهو الشرط الذي يتخلَّل بينه وبين المشروط فعلُ فاعل مختار، واحترز بالفعل الاختياري عن الفعل الطبيعي كسيلان المائع وسقوط القنديل في مسألتي شقِ الزِّقِ وقطع الحبلِ.

فاعل مختار غير منسوب[٥٧] إليه كما إذا حلّ قيد عبد الغير فأبق العبد لا يضمن[٥٨] عندنا، فإن الحل[٥٩] لما سبق الإباق الذي هو علّة التلف صار كالسبب فإنه يتقدم على صورة العلّة[٦٠] والشرط يتأخر عنها[٦١]، وكذا إذا فتح باب قفص

---

(٥٧) **قوله: غير منسوب إليه**: أي لا يكون ذلك الفعل منسوباً إلى ذلك الشرط، ويكون ذلك الشرط سابقاً على ذلك الفعل.

(٥٨) **قوله: لا يضمن عندنا**: أي لا يضمن قيمة العبد لمالكه، ولفظ «عندنا» مُشعِرٌ بخلافه وليس كذلك، فإن الضمان لا يجب بالاتفاق بين أصحابنا وهو قول الشافعي رحمه الله.

(٥٩) **قوله: فإن الحل إلخ**: بيان لكون حلّ القيد في حكم السبب وبه يظهر التعليل لعدم الضمان وحاصله: أن حالّ القيد لم يضمن، لأن حلّ القيد إزالة المانع فكان شرطاً، لكن الشرط المحض يتأخّر عن صورة العلّة، والسبب يتقدّمها، فحل القيد لما كان متقدماً على الإباق الذي هو علّة التلف كان شرطاً في معنى السبب لا في معنى العلّة، لأن العلّة هٰهنا مستقلة غير مضافة إلى السبب ولا حادثة بالشرط وهو حل القيد، بل هي حادثة باختيار صحيح، فانقطع به نسبته عن الشرط من كل وجهٍ، فكان بمنزلة السبب المنهي، فكان التلف مضافاً إلى ما اعترض من العلّة دون ما سبق من الشرط، بخلاف سَوْقِ الدابة.

(٦٠) **قوله: فإنّه يتقدم على صورة العلّة**: أي السبب الحقيقي مِمَّا يتقدم على العلّة، لأن ما هو مفضٍ إلى الشيء ووسيلةٍ إليه لا بد من أن يكون سابقاً عليه.

(٦١) **قوله: والشرط يتأخر عنها**: أي الشرط الحقيقي المحض يتأخّر وجوده عن وجود صورة العلّة وإن كان يتقدّم انعقادها علّة كما في تعليق الطلاق، كقوله: أنتِ طالق إن دخلتِ الدار، فقوله: «أنتِ طالق» هو الذي ينعقد علّة عند وجود الشرط، ووجودها تكلُّماً سابق على وجود الشرط، والشرط يتقدّم على انعقادها علّة.

ولا يقال: الشرط كما يكون متأخّراً عن وجود صورة العلّة قد يكون متقدماً عليه كالإشهاد في النكاح، فإنه متقدِّم على العلّة وهو الإيجاب والقبول صورةً ومعنى، لأنَّا نقول: نحن لا ننكر تقدُّم الشرط على صورة العلّةز

ولكنَّا نقول: إذا تقدّم لم يتمحّض شرطاً، بل كان شرطاً مشابهاً بالسبب من حيث أن تقدُّم وجودهِ لا يخلو عن معنى الإفضاء إلى الحكم بواسطة وجود العلّة كالسبب الحقيقي، كذا قال الإمام علاء الدين البخاري.

أو إصطبل(٦٢) خلافاً لمحمد رحمه الله له أن فعل الطير(٦٣) والبهيمة هدر فإذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان كما في سيلان ماء الزق، فإن النفار(٦٤) طبيعي للطير كالسيلان للماء ولهما أنه هدر في إثبات الحكم لا في قطعه عن الغير كالكلب يميل(٦٥) عن سنن الإرسال وإذا قال الولي سقط وقال الحافر أسقط نفسه فالقول(٦٦) قوله) أي للحافر.

---

(٦٢) قوله: كذا إذا فتح باب قفص أو اصطبل: قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله: فيمن فتح بابَ قفصٍ فطار الطيرُ أو بابَ اصطبل فخرجت الدابةُ في فور الفتح فضلَّت، إن الفاتح لا يضمن لأن فتح الباب إزالة المانع من الخروج والطيران جرى مجرى السبب لِمَا قلنا: إنّ الشرط إذا تقدّم كان له حكم السبب.

(٦٣) قوله: له أنّ فعل الطير والبهيمة هدر إلخ: يعني إذا كان الطيران والخروج في فور الفتح يضمن الفاتح، لأن فعل الدابة والطير هدرٌ شرعاً، فلم يصلح لإضافة الحكم إليه، فكان مضافاً إلى الشرط، وبه علم أنه إذا لم يخرج في فورٍ لا يضمن.

(٦٤) قوله: فإن النفار أمر طبيعي: حاصله: أن الدابة أو الطير لا يصبر عن الخروج والطيران عادة، والعادة إذا تأكّدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها، فإذا خرج على الفور واستعمل عادته كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن عند شَقِ الزَّقِ، فيكون الفتح سببَ ضمان كالشقِّ، ولم يبطل الإضافة إليه باختيار الطير والدابة في الطيران والخروج، لأنه اختيار فاسد، كما لو ألقى حيّةً على إنسان فلسعته يجب الضمان، وإن كانت الحيّة في اللسع مختارة، لأن اللسع لها عادة متأكدة فالتحقت بالطبيعة وسقط اختيارها، وإذا لم يخرج في فور الفتح لا يضمن الفاتح لأن الدابة إذا لم تخرج في فور الفتح علم أنه تركت عادتها، وكان الخروج بعد ذلك بحكم الاختيار فأشبه حلّ قيد العبد، كذا في «الكشف».

(٦٥) قوله: كالكلب يميل إلخ: يعني إذا أرسل كلبه على صيد فمال على سننه ثم أتبعه فأخذه لا يحلّ، لأن فعله غير معتبر في حق إضافة الحكم إليه، ولكنه معتبر في حق منع الإضافة عن المُرسل، وليس فتح الباب كإلقاء الحيّة، لأنه مباشرة الإتلاف، إذ الإلقاء عليه تصرّف فيه بخلاف مسألتنا، ونظير مسألتنا جُحر الحيّة حتى لو فتح جُحر الحيّة فخرجت ولسعت لا ضمان عليه.

(٦٦) قوله: فالقول قوله: أي قول الحافر استحساناً، وكان القياس أن يكون القول قول المولى، لأن الظاهر شاهد للولي، إذ الإنسان لا يلقي نفسه في البئر عمداً في العادة، فعند المنازعة كان القول قول من يشهد له الظاهر.

(**لأنه يدّعي**[٦٧] **صلاحية العلّة للإضافة وقطع الإضافة عن الشرط**) فهو متمسك بالأصل (**بخلاف الجارح إذا ادعى الموت بسبب آخر**) لأنه صاحب علّة (**وأما شرط اسماً لا حكماً إذا علق الطلاق بشرطين فأولهما**[٦٨] **وجوداً شرط اسماً لا حكماً حتى إذا وجد الأول في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافاً لزفر رحمه الله**) صورته: أن يقول لامرأته إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق فأبانها فدخلت إحداهما ثم تزوجها فدخلت الأخرى يقع الطلاق عندنا (**لأن الملك شرط عند وجود الشرط لصحة**[٦٩] **الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الأول**).

(**وأما العلامة**[٧٠] **فقد ذكروا في نظيرها الإحصان للرجم لأن الشرط ما يمنع**

---

(٦٧) **قوله: لأنه يدّعي صلاحية العلّة إلخ**: هذا هو وجه الاستحسان، وحاصله: أن الحفر شرط جعل خلفاً عن العلّة لتعذُّر نسبة الحكم إلى العلّة، فإذا ادّعى صاحب الشرط أن العلّة صالحة لإضافة الحكم إليها فقد تمسَّك بالأصل وجَحَدَ حكماً ضرورياً، فجعلنا القول قوله، ولأن الظاهر حجةٌ للدفع، والولي يحتاج إلى استحقاق الدية على عاقلة الحافر فلا يكفيه التمسُّك بالظاهر، بل يحتاج إلى إقامة البيِّنة على أنه وقع فيها بغير تعمُّد منه، مع أن هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو أن البصير يرى البئر أمامه في ممشاه، فلا يقع فيها إلَّا بالإلقاء قصداً فتقَابَلَ الظاهرانِ.

(٦٨) **قوله: فأوّلهما وجوداً شرط اسماً لا حكماً**: كما إذا قال: «إن دخلتِ هذه الدار وهذه فأنتِ طالق» فأوّل الشرطين بحسب الوجود شرط اسماً لتوقُّف الحكم عليه في الجملة، لا حكماً لعدم تحقُّق الحكم عنده، فإن دخلتِ الدارين وهي في نكاحه طُلِّقَت اتفاقاً، وإن أبانَها فدخلت إحداهما ثم تزوجها فدخلتِ الأخرى، تُطلّق عندنا، خلافاً لزفر رحمه الله.

(٦٩) **قوله: لصحّة الجزاء لا لصحة الشرط**: بدليل أن المرأة لو دخلتِ الدارين في غير الملك انحلّت اليمين، ولا يشترط الملك إلَّا عند الشرط الثاني، لأنه حال نزول الجزاء المفتقر إلى الملك، وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر أن الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء، وفي إحديهما يشترط الملك فكذا في الآخر.

(٧٠) **قوله: وأما العلَّامة**: فهي على مقتضي تفسير المصنف ما تعلّق بالشيء من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه، بل من جهة أنه يدلّ على وجود ذلك الشيء، فتباين الشرطُ والعلّةُ والسبب، والمشهور أنها ما يكون علماً على الوجود من غير أن يتعلّق به وجوبٌ ولا وجود، ولا يتعلّق به الوجوب فلا يكون علّة، ولا الوجود فلا يكون شرطاً.

انعقاد العلّة إلى أن يوجد هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلّة كدخول الدار مثلاً وها هنا(٧١) **عِلّية الزنا لا تتوقف على إحصان يحدث متأخراً)** أقول ما ذكروا وهو أن الشرط أمر متأخر عن وجود صورة العلّة ويمنع انعقاد العلّة إلى أن يوجد هو (**هو تفسير للشرط التعليقي لا للشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما)** كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها فالشرط التعليقي متأخر عن صورة العلّة. أما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخره عن وجود العلّة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الإحصان متقدّماً لا يدلّ على أنه ليس بشرط، وهذا الإشكال اختلج في خاطري، والجواب(٧٢) عنه: أن الشرط إما تعليقي وإما حقيقي، والحقيقي قسمان أحدهما: أن يكون الشرط متأخراً عن العلّة كحفر البئر وقطع حبل القنديل، والآخر أن يكون متقدّماً كالوضوء للصلاة والعقل للتصرفات. فأما ما هو متأخر أقوى مما هو متقدم لأن الحكم يقارن الشرط الذي هو متأخر عن صورة العلّة فيضاف الحكم إليه فهو شرط في معنى العلّة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالإحصان(٧٣) هو الشرط الذي يكون متقدّماً على العلّة

---

(٧١) قوله: وها هنا علّية الزنا لا تتوقف إلخ: أي لا يوجد معنى الشرط في الزنا بحال، لأن الزنا إذا وجد لم يتوقف حكمه على إحصان يحدث بعده، فإن الإحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم، لكن الإحصان إذا ثبت كان معرّفاً لحكم الزنا، فكان علامةً لا شرطاً.

(٧٢) قوله: والجواب عنه إلخ: حاصله: أن لزوم التأخُّر عن صورة العلّة إنما في الشرط التعليقي، فأما الحقيقي أعني ما يتوقّف عليه الشيء عقلاً أو شرعاً، فقد يتقدّم على صورة العلّة كشروط الصلاة وشهود النكاح، وقد يتأخّر كالحفر المتأخّر عن وجود ثقل زيدٍ، وقطع الحبل المتأخر عن وجود ثقل القنديل، والمتأخر ـ لكونه أقوى بواسطة اتصاله بالحكم ـ يسمّى شرطاً في معنى العلّة، والمتقدم لعدم مقارنة الحكم يسمّى علامة، كذا في «التلويح». وحاصل الكلام بعد تحقيق المرام: أن ما وجب تأخُّره (شرط في العلّة)، وما وجب تقدُّمه (هو العلامة) وما جاز تقدُّمه وتأخُّره فليس شرطاً في معنى العلّة وليس بعلامة.

(٧٣) قوله: فالإحصان هو الشرط إلخ: يعني أن الإحصان شرط إلّا أنه سمّى علامة لمشابهة العلامة في عدم الاتصال بالحكم، والإحصان عبارة عن حال يصير الزنا في تلك الحال موجباً للرجم.

ويسمى هذا الشرط علامة وإذا لم يكن الحكم مضافاً إليه لا يكون في حكم العلّة فيمكن أن يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع أنه لا يثبت العلّة وهي الزنا بهذه الشهادة ولما كان لي نظر في كون الإحصان علامة لا شرطاً في معنى العلّة قلت: **(ثم إن كان الإحصان علامة لا شرطاً)** أي على تقدير كونه علامة لا شرطاً في معنى العلّة **(يثبت**[٧٤] **بشهادة الرجال مع النساء، فإن**[٧٥] **قيل: فيجب أن يثبت أيضاً بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر أنه أعتقه)** أي لما ذكرنا أن الإحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع أن الزنا لا يثبت الإحصان بشهادة[٧٦] الكافرين أيضاً إذا شهدا على عبد مسلم زنى بأن مولاه[٧٧] أعتقه والحال أن مولاه كافر فتكون الشهادة على المولى الكافر فتقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط الإحصان فيثبت إحصانه بشهادة الكافر، **(قلنا: لشهادة النساء خصوص**[٧٨] **بالمشهود به دون المشهود عليه)** أي في عدم القبول فإن العقوبات لا

---

(٧٤) قوله: يثبت بشهادة الرجال مع النساء: أي الإحصان يثبت قبل ثبوت الزنا وبعده بشهادة النساء مع الرجال، خلافاً لزفر رحمه الله، فإنه يقول: لا يثبت الإحصان بشهادة النساء مع الرجال.

(٧٥) قوله: فإن قيل: اعتبر زفر رحمه الله ردَّ شهادة النساء في الإحصان بردّ شهادة الكُفَّار فيه، فأدرج المصنف في كلامه ذلك بطريق السؤال ليُشيرَ إلى الفرق في الجواب.

(٧٦) قوله: بشهادة الكافرين: يعني من أهل الذمة على عبد مسلم لذمي وقد زنا العبد أو قذف رجلاً بالزنا.

(٧٧) قوله: بأن مولاه أعتقه: يعني قبل الزنا والقذف وقد أنكر العبد والمولى الإعتاق لتضرُّر المولى بزوال ملكه، وتضرُّر العبد بتكميل الحدّ عليه، فإن الشهادة لا تقبل مع أنهم شهدوا على المولى وهو كافر، ولم يشهدوا على العبد بشيء، فهلّا قبلت هذه الشهادة.

(٧٨) قوله: خصوص بالمشهود به إلخ: فيقبل فيما ليس بعقوبة، ولا يقبل إذا كان المشهود به سبب عقوبة أو شرطاً له أثر في إيجاد العقوبة، والمشهود به هٰهنا هو الإحصان، وقد مرّ أنه لا يتعلّق به وجوبُ الحدّ ولا وجوده، فلا يكون سبباً للحد ولا شرطاً له، فلم يمتنع القبول باعتبار المشهود به.

تثبت بشهادة الرجال مع النساء **(فإنها لا تثبت العقوبة وهنا لا تثبتها لأن الإحصان ليس إلّا علامة، لكن يتضمّن**(٧٩) **ضرراً بالمشهود عليه)** وهو تكذيبه ورفع إنكاره بمنزلة الكافر **(وهي تصلح لذلك)** أي شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم. **(وشهادة الكفار بالعكس فإنها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن**(٨٠) **ضرراً بالمسلم)** أي شهادة الكفار في هذه الصورة تتضمن ضرراً بالمسلم وهو العبد الذي أثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم **(فلا تصلح لذلك)**(٨١) أي لا تصلح شهادة الكفار للإضرار بالمسلم وهو ما ذكر من تكذيبه ورفع إنكاره بمنزلة الكافر.

(وعلى هذا) أي بناء على أن العلامة ليست في حكم العلة فيجوز أن يثبت بما لا يثبت به العلّة، **(قالا**(٨٢)**: إن شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش، أي في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها ولا حبل ظاهر)** عطف على قوله من

---

(٧٩) **قوله: لكن يتضمّن ضرراً بالمشهود عليه**: وهو تكذيبه في ادّعائه الرقّ ودفع إنكاره لاستحقاقه الرجم، ولأن شهادتهم قد تضمّنت تكثير محل الجناية، فإن مُوجب الجناية يتغيّر بهذا التكثير من الجَلْدِ إلى الرجُم وهو ضرر زائد على المشهود عليه.

(٨٠) **قوله: وهي تصلح لذلك**: أي شهادة النساء مع الرجال حجة في إيجاب الضرر حداً وعقوبة كما في إيجاب المال وسائر الحقوق.

(٨١) **قوله: وهي تتضمَّن ضرراً بالمسلم**: حاصله: أن الجناية قبل الشهادة كانت مقتصرة على العقل والدين أو عليهما وعلى إصابة الحلال، ومُوجبها جَلْد خمسين في الزنا وجَلْد أربعين في القذف، وهذه الشهادة قد تضمّنَت تكثير محل الجناية فإن موجب الجناية بعد الشهادة على الحريّة يتغير من جَلْد خمسين إلى جلد مائة في الزنا، ومن جَلْد أربعين إلى جَلْد ثمانين في القذف، ولا شك أن ذلك زيادة ضرر تثبتُ على المسلم بشهادة الكفار، وشهادتهم فيما يتضرّر به المسلم ليست بحجة أصلاً.

(٨٢) **قوله: قالا: إن شهادة القابلة إلخ**: أي قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله في المعتدّة إذا جاءت بولد فأنكر الزوج الولادة، فشهدتِ القابلةُ بالولادة، تُقبل من غير فراشٍ قائم أي نكاحٍ ثابتٍ بينهما في الحال، ولا حبلٍ ظاهرٍ ولا إقرارٍ بالحَبْل، ويثبت النسب بشهادتها كما يثبت بشهادة رجلين، لأن شهادة القابلة حجة في تعيين الولد بلا خلاف، كذا في «الكشف».

غير فراش (**ولا إقرار به**) عطف على قوله ولا حبل) أي بلا إقرار الزوج بالحبل (**لأنه لم يوجد هنا**) أي في شهادة القابلة (**إلّا تعيين الولد وهي مقبولة فيه**) أي شهادة القابلة مقبولة(٨٣) في تعيين الولد (**فأما النسب فإنما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق، وعند(٨٤) أبي حنيفة لا تقبل لأنه إذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافاً إلى الولادة فشرط لإثباتها كمال الحجة بخلاف ما إذا وجد أحد الثلاثة**) وهو إما الفراش وإما الحبل الظاهر وإما إقرار الزوج بالحبل.

(**وإذا(٨٥) علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امرأة عليها في حقه**) أي في حقّ

---

(٨٣) **قوله: شهادة القابلة مقبولة إلخ**: أي بلا خلاف، يعني إذا كان أحد الأشياء الثلاثة من فراش قائم وحبل ظاهر وإقرار بالحبل موجوداً، وأنكر الزوج الولادة، يثبت الولادة بشهادة القابلة بالاتفاق، ونسب المولود لا يثبت بشهادتها، بل يثبت بذلك السبب الموجود قبل الشهادة، وإنما يثبت بشهادتها تعيين الولد لا غير، فكذلك فيما نحن فيه لم يثبت بشهادتها إلَّا تعيين الولد، لأن النسب إنما يثبت بالفراش القائم عند العلوق، فثبت أن الولادة في حق ثبوت النسب عَلَمٌ محضٌ مُظْهِر نسبٍ ثابتٍ قبل الولادة من حين العلوق، كما في حال قيام أحد الأمور الثلاثة، وإذا لم يكن النسب مضافاً إلى الولادة كان ثبوتها بشهادة القابلة في هذه الحالة مثل ثبوتها في حال قيام أحد الأمور الثلاثة.

(٨٤) **قوله: وعند أبي حنيفة لا تقبل إلخ**: أي إذا لم يكن الفراش قائماً، ولا حبل ظاهر ثابتاً، ولا إقرار بالحبل موجوداً كان ثبوت نسب الولد من وقت العلوق حكماً ثابتاً في حق صاحب الشرع، لأنه عالم بحقائق الأمور، فأما في حقنا فلا يكون ثابتاً قبل الولادة، لأنَّا نبني الحكم على الظاهر ولا نعرف الباطنَ، فما كان باطناً يجعل في حقنا كالمعدوم، والنسب قبل الولادة أمر باطن لا سبيل لنا إلى معرفته لأنه غير مستند إلى سبب ظاهر لعدم الفراشِ والحبلِ والظاهرِ والإقرارِ به، فكان بمنزلة المعدوم في حقّنا، فكان ثبوته مضافاً إلى الولادة من هذا الوجه، فكانت الولادة في حق علمنا بمنزلة العلّة المُثبتة للنسب لا بمنزلة العلامة، وإذا كان ابتداء وجوده بالولادة يشترط لها كمال الحجة، كذا قال الإمام علاء الدين البخاري.

(٨٥) **قوله: وإذا علق بالولادة طلاق إلخ**: أي إذا قال لامرأته: «إذا ولدتِ فأنتِ طالق»، وقد أقرّ الزوج بأنها حُبلى أو بها حبل ظاهر، فقالت: «قد ولدتُ» يقع الطلاق بمجرد قولها عند أبي حنيفة رحمه الله وعندهما لا يقع إلَّا أن تشهد القابلة.

الطلاق **(عندهما لأنه**[٨٦] **لما ثبت الولادة بها يثبت ما كان تبعاً لها لا عند أبي حنيفة رحمه الله، لأن الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لإثباته)** أي لإثبات الشرط **(ما يشترط**[٨٧] **لإثبات حكمه)** وهو الطلاق **(كما في العلّة)** فإنه يشترط لإثبات العلّة ما يشترط لإثبات حكمها. **(على أن هذه الحجة ضرورية فلا تتعدى)** أي شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل إلّا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنه إلى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لأن الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحدة كما في شهادة المرأة الواحدة على ثيابة أمة بيعت على أنها بكر في حقّ الرد فإن شهادة المرأة لا تقبل في حقّ الرد وإن كانت مقبولة في حقّ البكارة والثيابة فكذا هنا **(بل يحلف**[٨٨] **البائع. وقال الشافعي رحمه الله: الأصل في المسلم العفة والقذف كبيرة ثم العجز عن إقامة البينة يعرف ذلك)** أي كونها كبيرة أي يتبين بالعجز عن إقامة البينة أن القذف حين وجد كان كبيرة لا أنه يصير كبيرة عند العجز **(فيكون العجز علامة لجناية فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابقاً عليه)** أي على العجز عن إقامة البينة فمجرد القذف يسقط الشهادة عند الشافعي رحمه الله تعالى وإن لم يجلد وعندنا لا تسقط شهادته بمجرد القذف بل إنما تسقط إذا تحقق العجز عن إقامة البينة فأقيم عليه الجلد **(بخلاف**[٨٩] **الجلد إذ هو فعل حسي)** أي لا يمكن إقامة الجلد سابقا

---

(٨٦) **قوله: لأنه لمّا ثبت الولادة**: حاصله أن شرط وقوع الجزاء ولادتها وهي مما تقف عليها القابلةُ، فلا يُقبل فيها مجرّد قولها، كما لا يقبل في ثبوت نسب المولود.

(٨٧) **قوله: ما يشترط لإثبات حكمه**: أي فكما لا يثبت نفس المشروط وهو الطلاق ولا علّته إلَّا بحجّةٍ كاملةٍ، كما لا يثبت الشرط إلَّا بحجة كاملة لتعلُّق وجوده به.

(٨٨) **قوله: بل يحلِّف البائع**: أي يحلِّف البائع بعد القبض بالله: «قد سَلَّمْتُها بحكم البيع وما بها هذا العيب»، وقبل القبض يحلّف بالله: «ما بها هذا العيبُ الذي يدّعيه المشتري في الحال»، فإن حَلَفَ فلا خصومة، وإن نَكَلَ فحينئذٍ يردّ البيع.

(٨٩) **قوله: بخلاف الجَلْد**: جواب عما يقال: إن الجلْدَ وردّ الشهادة قد رتّبا على الرمي والعجز عن إقامة البيِّنة بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ﴾ [النُّور: الآية ٤] الآية، فإذا كان العجز علامة في حق ردّ الشهادة فكذا في حق الجَلْد، فينبغي أن يقدّم الجَلْد على العجز كما تقدّم الشهادة عليه، لا سيما أن القِران في النظم يُوجب القِران في الحكم عند الشافعي رحمه الله.

عن العجز عن إقامة البينة فإنه فعل حسي لا مرد له فإن أقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حقّ أما عدم قبول الشهادة فإنه حكم شرعي يمكن سبقه فإن تحقق العجز يظهر أن عدم قبول الشهادة كان ثابتاً حين القذف وإن لم يتحقق العجز يظهر أنه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف (**قلنا**[٩٠]: **القذف في نفسه ليس بكبيرة فإن الشهادة عليه مقبولة حسبة**) أي حسبة لله تعالى (**وهو**) أي القذف (**لا يحلّ إلى أن يوجد الشهود فإذا مضى زمان يتمكن من إحضارهم ولم يحضرهم صار كبيرة فيكون العجز شرطاً**) أي لرد القاضي شهادة الرامي والعفة أصل لكن لا تصلح لإثبات رد الشهادة لما عرفت أن الأصل لا يصلح حجة للإثبات بل للدفع فقط. (**ثم إن أتى بالبينة**) على الزنا من غير تقادم العهد بعد[٩١] ما جلد يبطل رد شهادته ويحد الزاني (**وإن تقادم العهد**) أي إن أتى بالبينة على الزنا بعدما جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد (**يبطل الرد**) أي رد شهادة الرامي (**ولا يثبت الحد**) أي حد الزنا على المقذوف لأن تقادم العهد صار شبهة في درء الحد.

(باب المحكوم به[١]، وهو قسمان: ما ليس له إلّا وجود حسّي، وما له

---

(٩٠) **قوله: قلنا**: يعني لا نسلّم أن القذف في نفسه كبيرة موجبة لردّ الشهادة بل هو متردّد بين أن يكون جنايةً فيكون فِسقاً وبين أن يكون حِسْبَةً لله تعالى منعاً للفاحشة، ولو كان في نفسه كبيرةً وفاحشةً لم تكن الشهادة على فعل الزاني مقبولة أصلاً ولم تكن مسموعة أصلاً، لأنه الشناعة الفاحشة والأصل فيها الإخفاء.

(٩١) **قوله: بعدما جلد يبطل إلخ**: أي إذا أقيمَ على القاذف الحدُّ، يعني لمَّا ظهر عجزه وأقيم عليه الحدُّ ورُدّت شهادته رعايةً لجانب المقذوف، لم يبطل احتمال الحِسْبَةِ بالكلية رعاية لجانب القاذف أيضاً، حتى لو جاء ببيِّنةً ـ بعد إقامة الحدّ وردّ الشهادة ـ يشهدون على زنا المقذوف يُقْبَلُ ويُقامُ حدّ الزنا على المقذوف إن لم يتقادم العهد، ويصير القاذف مقبول الشهادة، لأن سقوط الشهادة كان بحسب ظهور عجزه وهو من حيث الظاهر فإذا أقام البينة فقد تبيَّن أن العجز لم يكن متحققاً وإنه لم يكن مردودَ الشهادة لعدم الشرط، كذا في «الكشف».

باب المحكوم به

(١) **قوله: المحكوم به**: وهو الفعل الذي تعلّق به خطاب الشارع، ولا بد من تحقّقه حسّاً، أي من وجوده في الواقع بحيث يُدرك بالحس أو بالعقل، إذ الخطاب، لا يتعلّق بما لا يكون له وجود أصلاً.

وجود آخر شرعي. فالأول بعد أن يكون متعلقاً لحكم شرعي إما أن يكون سبباً لحكم آخر أو لم يكن كالزنا فإنه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالأكل ونحوه وكذا الثاني كالبيع فإنه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك وكالصلاة) المحكوم به وهو فعل المكلّف قسمان ما ليس له إلّا وجود حسّي(٢) كالزنا والأكل، وما له وجود شرعي(٣) مع الوجود الحسي فالمحكوم به لا بد أن يكون متعلقا بحكم شرعي فبعد أن يكون كذلك لا يخلو من أن يكون سبباً لحكم(٤) شرعي آخر أو لم يكن فحصل أربعة أنواع، الأول: ما ليس له إلّا وجود حسي وهو متعلق بحكم شرعي وسبب لحكم شرعي آخر كالزنا فإنه حرام وسبب لحكم شرعي وهو وجوب الحد. والثاني: ما ليس له إلّا وجود حسي وهو متعلق بحكم شرعي لكنه ليس سبباً لحكم شرعي كالأكل أما كونه متعلقاً بحكم شرعي فلأن الأكل تارة واجب وأخرى حرام. والثالث: ما له وجود شرعي وهو متعلق بحكم شرعي وسبب لحكم شرعي كالبيع فإنه مباح وسبب للملك. والرابع: ما له وجود شرعي ومتعلق بحكم شرعي وليس سبباً لحكم شرعي كالصلاة. **(والوجود الشرعي بحسب أركان وشرائط اعتبرها الشرع فإن وجدت فإن حصل معها الأوصاف المعتبرة شرعاً الغير الذاتية يسمّى صحيحاً(٥) وإلا فاسداً)** أي فإن لم يحصل معها

---

(٢) **قوله: وجود حسي**: المراد بالوجود الحسّي ما يعمّ مدركات العقل بطريق التغليب، ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنيَّة في العبادات، ثم مع وجوده الحسّي إما أن يكون له وجود شرعي أم لا، وكل من القسمين إمَّا أن يكون سبباً لحكم شرعي أو لا.

(٣) **قوله: وجود شرعي**: المراد بالوجود الشرعي أن يعتبر الشارع أركاناً وشرائط يحصل من اجتماعهما مجموع مسمي باسم خاص يوجد بوجود تلك الأركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلاة والبيع.

(٤) **قوله: سبباً لحكم شرعي**: معنى سببيَّة الفعل لحكم شرعي أن يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سبباً لحكم شرعي هو صفة الفعل المكلّف كالزنا لوجوب الحد أو أثر له كالبيع للملك، بخلاف الأكل فإن الشارع لم يجعله بالتعيين سبباً لبطلان الصوم مثلاً، بل جعل الإمساك من أركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه.

(٥) **قوله: يسمّى صحيحاً**: المراد بالصحيح عند الإطلاق ما له وجود شرعي وقد وجد بجميع أركانه وشرائطه مع أوصاف أخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث أنها ذاتية لها، بل من حيث إنها مُكَمِّلَةٌ ومُتمِّمةٌ لها، فهو صحيح بالأصل والوصف.

الأوصاف المذكورة يسمّى فاسداً[٦] **(وإن لم توجد)** أي الأركان والشرائط **(يسمّى باطلاً. والفاسد صحيح بأصله دون وصفه فأما الصحيح المطلق فيراد به الأول)** أي ما وجدت الأركان والشرائط وحصلت الأوصاف المذكورة.

(ثم المحكوم به إما حقوق الله تعالى[٧] أو حقوق[٨] العباد أو ما اجتمعا فيه، والأول غالب أو ما اجتمعا فيه[٩] والثاني غالب أما حقوق الله فثمانية[١٠]

---

(٦) **قوله: يسمّى فاسداً**: أي إن وجدتِ الأركان والشرائط دون الأوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر والخنزير سمّي فاسداً.

(٧) **قوله: حقوق الله تعالى**: المراد بحق الله تعالى: ما يتعلّق به النفع العام للعبادة ولا يختصّ به أحد كحرمة بيت الله، فإن نفعه عام للناس باتخاذهم إياه قبلةً للصائم، وكحرمة الزنا فإنه يتعلّق به عموم النفع من سلامة الأنساب عن الاشتباه وصيانة الأولاد عن الضياع، وإنما نسب إلى الله تعالى تعظيماً، لأنه تعالى من أن ينتفع بشيء فلا يكون له حق بهذا الوجه. اعترض عليه بأن الصلاة والصوم والحج حقوق الله تعالى وليست منفعتها عامة، وأجيب بأن نحو الصلاة والصوم وسائر العبادات إنما شرِّعت ليحصل الثواب ودفع الكفران، وهذا منفعة عامة إلى كل من له أهلية التكليف، بخلاف حرمة المال ـ كما سيأتي ـ ووجوب النفقة وأداءِ الدين.

(٨) **قوله: حقوق العباد**: معنى حق العبد: ما يتعلّق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير، ولذا يباح بإباحة المالك، ولا يباح الزنا بإباحة المرأة ولا بإباحة الزوج. واعترض عليه بأن حرمة مال الغير أيضاً مما يتعلّق به النفع العام وهو صيانة أموال الناس. فأجيب بأن تلك الحرمة لم يشرع لصيانة أموال أجمع، ألا ترى أن الكفار يملكون أموالنا بالاستيلاء، ونحن نملك أموالهم بذلك. وأموال المؤمنين تباح بالرضى منهم.

(٩) **قوله: أو ما اجتمعا فيه والثاني غالب**: اعلم أنه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع، لأنه على تقدير التعارض فالغلبة لحق العبد لاحتياجه وغنى الله تعالى، لا لأن الحقّينِ بحسب معناهما لا يحتملان التساوي على ما ظنّ، كذا في «التلويح» و«جلبي».

(١٠) **قوله: أما حقوق الله تعالى فثمانية**: عبادات خالصة كالإيمان، وعقوبات خالصة كالحدود، وقاصرة كحرمان الميراث، وحقوق دائرة بين الأمرين كالكفارات، وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر، ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر، ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج، وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم، وذلك بحكم الاستقراء.

عبادات خالصة كالإيمان وفروعه وكل مشتمل على الأصل والملحق به والزوائد فالإيمان أصله التصديق(١١) **والإقرار ملحق به حتى إن من تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند**(١٢) **بعض علمائنا أما عند البعض فالإيمان هو التصديق والإقرار شرط لإجراء الأحكام الدنيوية وهو أصل في حقها)** أي الإقرار أصل في حقّ الأحكام الدنيوية اتفاقاً **(حتى يصحّ إيمان المُكْرَه في حقّ الدنيا ولا يصح ردته، وزوائد الإيمان الأعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر**(١٣) **فلم يشترط لها كمال الأهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج**(١٤) **فلا يبتدأ على المسلم لكنه يبقى لأنه)** أي لأن الخراج **(لما تردّد بين الأمرين)** أي بين العقوبة والمؤنة **(لا يبطل بالشك، على أن الوصف الأول)** وهو المؤنة **(غالب)** على ما سبق أنه مؤنة باعتبار الأصل وهو الأرض عقوبة باعتبار الوصف **(ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى**(١٥) **عند محمد كالخراج على السلم وعند أبي يوسف**

---

(١١) **قوله: أصله التصديق**: فأصل الإيمان هو التصديق بمعنى إذعانِ القلب وقبولِه لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبَّوة محمد صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم وجميع ما عُلِمَ مجيئه به بالضرورة.

(١٢) **قوله: عند بعض علمائنا**: كشمس الأئمة السرخسي والإمام فخر الإسلام وكثير من الفقهاء.

(١٣) **قوله: كصدقة الفطر**: فإنها في أصلها عبادة ملحقة بالزكاة، ولهذا شرط لها الإغناء، لكن فيها معنى المؤنة، ولهذا تجب عمَّن يموِّنه وينفق عليه كنفسه وأولاده الصغار وعبيده المملوكين، وكل شيء يجب على الغير بسبب الغير، أو ما يحتاج إليه للبقاء كالنفقة، فهو عبادة فيها معنى المؤنة.

(١٤) **قوله: كالخراج**: فإنه في نفسه مؤنة للأرض التي يزرعها وإلَّا استردّها السلطان منه وأحالها بيد آخر، ولكن فيه معنى العقوبة من حيث إنه يجب على الكفَّار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا ونبذو الآخرة.

(١٥) **قوله: لكن يبقى عند محمد**: والحاصل أنه لمّا كان في العُشر معنى العبادة لم يصح ابتداءً على الكافر، لأن الكفر ينافي القربة من كل وجه، وأما بقاء كما إذا ملك ذمي أرضاً عُشريةً فعند محمد تبقى على العشر، لأنه من مؤن الأرض والكافر أهل للمؤنة، ومعنى العبادة تابع فيسقط القربة في حقه.

يضاعف لأن فيه) أي في العشر **(معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فأما الإسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف)** أي العشر **(إذ هي)** أي المضاعفة[١٦] **(أسهل من الإبطال أصلاً)**. اعلم أن محمدا قاس إبقاء العشر على الكافر على إبقاء الخراج على المسلم فقال أبو يوسف رحمه الله تعالى إن في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر أما الخراج فإن فيه معنى العقوبة والإسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم قوله فيضاعف كلمة التعقيب وهي الفاء ترجع إلى قوله والكفر ينافيها فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة أسهل من الإبطال فيضاعف إذ هي في حقه مشروع في الجملة. **(وعند أبي حنيفة ينقلب خراجاً[١٧] إذ التضعيف أمر ضروري فلا يصار إليه مع إمكان الأصل)** وهو الخراج، لأن التضعيف ثبت بإجماع الصحابة بخلاف القياس في قوم بأعيانهم لأن تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم **(وحق[١٨] قائم بنفسه)** أي لا

---

(١٦) قوله: المضاعفة أسهل: لأن التضعيف تغيير للوصف فقط فيكون أسهل من إبطال العُشر ووضع الخراج لِمَا فيه من تغيير الأصل والوصف جميعاً، والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب، وما يمرّ به الذمي على العاشر، لا يقال: فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها، لأنَّا نقول: بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة، كذا في «التلويح».

(١٧) قوله: وعند أبي حنيفة ينقلب إلخ: حاصله: أن العُشر ينقلب خِراجاً، لأن العُشر لم يشرع إلَّا بوصف القربة، والكفرُ ينافيه فيسقط بسقوطه، والتضعيف أمر ثبت بالإجماع على خلاف القياس في قوم معيّن لتعذُّر إيجاب الجزئية أو الخراج عليهم خوفاً من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم، ولا يصار إليه مع إمكان ما هو الأصل في الكافر وهو الخراج.

(١٨) قوله: حق قائم بنفسه: أي ثابت بذاته من غير أن يتعلّق بذمة العبد شيء منه حتى يجب عليه أداءه كخُمس الغنائم والمعادن، فإن الجهاد حق الله تعالى إعزازاً لدينه وإعلاءً لكلمتِه، فالمصاب به كلّه حق الله تعالى إلَّا أنه جعل أربعة أخماسه للغانمين امتناناً واستبقى الخُمْسَ حقّاً له، لا حقاً لَزِمَنَا أداءَه طاعةً، وكذا المعادن، ولهذا جاز صرف الغنائم إلى الغانمين إلى آباءهم وأولادهم وخُمس المعدن إلى الواحد عند الحاجة.

يجب في ذمة أحد (**كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل**) فلا يثبت في حقّ الصبي لأنه لا يوصف[١٩] بالتقصير والبالغ الخاطئ مقصر فلزمه الجزاء القاصر (**ولا في القتل بسبب**) أي لا يثبت حرمان الميراث في القتل[٢٠] بسبب كحفر البئر ونحوه. (**والشاهد إذا رجع**[٢١] **لأنه**) أي حرمان الإرث (**جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا تجب على المسبب كحافر البئر لأنها**) أي الكفارات (**جزاء الفعل والصبي**) أي لا تجب الكفارات على الصبي (**لأنه لا يوصف بالتقصير خلافاً للشافعي فيهما**) أي في السبب والصبي (**لأنها**[٢٢] **عنده ضمان المتلف، وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى ولا الكافر**) أي لا تجب الكفارات على الكافر (**بوصف العبادة وهي**) أي العبادة (**فيها غالبة**)[٢٣] أي في الكفارات (**إلّا في كفارة الظهار**) فإن وصف العقوبة فيها غالبة (**لأنه**) أي الظهار (**منكر من القول وزور، وكذا كفارة**

---

(١٩) **قوله: لأنه لا يوصف بالتقصير**: قال في الهداية: إن حرمان الميراث عقوبة والصبي ليس من أهل العقوبة، فإذا قَتَلَ الصبي مُورثَه عمداً أو خطأً لا يحرم من الميراث.

(٢٠) **قوله: في القتل بسبب**: بأن حفر بئراً في غير ملكه فوقع فيها مورثُه وهَلَكَ.

(٢١) **قوله: والشاهد إذا رجع**: أي شهد على مُورثه بالقتل فقُتِلَ المورث، ثم رجع الشاهد عن شهادته لا يحرم عن ميراث مُورثِه، لأن التسبيب ليس بقتلٍ حقيقةً، وإطلاق السبب على الحفر باعتبار أنه شرط في معنى السبب أي العلّة.

(٢٢) **قوله: لأنها عنده**: أي الكفارات عند الشافعي ضمان المُتلِف، ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبيب.

(٢٣) **قوله: العبادة فيها غالبة**: أي في الكفارات، لأنها صوم وإعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر، واستثنى القوم من هذا الحكم كفَّارة الفطر، فإن جهة العقوبة فيها غالبة مُتمسِّكين بقوله عليه السلام: «من أفطرَ في رمضان متعمداً فعليه ما على المُظاهر» فذهب المصنف إلى أنهم لمّا جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلاً على كون جهة العقوبة غالبة لزم أن يكون كفارة الظهار أيضاً كذلك، ثم استدل عليه بأن الظهار مُنكر من القول وزورٌ، فيكون جهةُ الجناية غالبة، فيلزم أن يكون في جزائها جهة العقوبة غالبة.

الفطر) أي وصف العقوبة غالبة فيها **(لقوله صلّى الله عليه والسلام: فعليه ما على المُظاهر، ولإجماعهم على أنها لا تجب على الخاطئ**[٢٤]**، ولأن الإفطار**[٢٥] **عمداً ليس فيه شبهة الإباحة)**.

ثم ورد على هذا أن الإفطار عمداً لما لم يكن فيه شبهة الإباحة ينبغي أن يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الإشكال قال: **(لكن الصوم لما كان حقّاً ليس مسلما إلى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الإفطار إبطال حقّ ثابت بل هو منع عن تسليمه إلى المستحق فأوجبنا الزاجر بالوصفين)** أي العبادة والعقوبة **(وهي)** أي الكفارات **(عقوبة**[٢٦] **وجوباً وعبادةً**[٢٧] **أداءً، وقد وجدنا في الشرع ما هذا شأنه)** أي ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة أداء **(كإقامة**[٢٨] **الحدود ولم نجد على العكس)** أي لم نجد في الشرع ما هو عقوبة أداء وعبادة وجوباً، وإنما قال هذا جوابا لمن يقول لِمَ لَمْ يعكس **(حتى تسقط بالشبهة كالحدود)** تفريع على أن كفارة الفطر عقوبة **(وبشبهة قضاء القاضي في المنفرد)** أي المنفرد برؤية هلال رمضان إذا رد القاضي شهادته وقضى أن اليوم من شعبان فأفطر بالوقاع عامداً لا يجب عليه الكفارة عندنا خلافاً للشافعي **(فتسقط إذا أفطرت ثم حاضت أو مرضت وكذا إذا**

---

(٢٤) **قوله: لا تجب على الخاطئ**: أي الكفَّارة لا تجب على مَن أفطر خطأً بأن سبق الماء في حلقه في المضمضة، فلو لم يعتبر في سببها كمال الجناية لَمَا سقطت بالخطأ ككفارة الخطأ وفي كمال الجناية كمال العقوبة.

(٢٥) **قوله: ولأن الإفطار إلخ**: هذا وجه ثالث لبيان أن العقوبة غالبة في كفَّارة الفِطر، حاصله: أنه ليس في الأفطار شبهة الإباحة بوجهٍ، وهذا يدلّ على أن جنايته كاملة.

(٢٦) **قوله: عقوبة وجوباً**: بمعنى أنها وجبت أجزيةً لأفعالٍ يُوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات.

(٢٧) **قوله: عبادة أداء**: بمعنى أنها تتأدّى بالصوم والإعتاق والصدقة وهي قرب تؤدّى بطريق الفتوى كالعبادات.

(٢٨) **قوله: كإقامة الحدود**: فإنه يجب بطريق العقوبة ويستوفى بطريق العبادة، لأن إقامتها من السلطان عبادة إذ هو مأمور بإقامتها حتى يُثاب على الإقامة ويُعاقب على تركها.

أصبح صائماً ثم سافر فأفطر، وأما حقوق[٢٩] العباد فأكثر من أن يحصى وما اجتمعا فيه والأول غالب[٣٠] حدّ القذف وما اجتمعا فيه، والثاني غالب[٣١] القصاص، وأما قاطع الطريق[٣٢] فخالص حقّ الله تعالى عندنا، وهذه الحقوق تنقسم إلى أصل وخلف ففي الإيمان أصله التصديق والإقرار، ثم صار الإقرار خلفاً في أحكام الدنيا) أي صار الإقرار المجرد قائما مقام الأصل في أحكام الدنيا **(ثم أداء أحد أبوي الصغير خلفاً عن أدائه حتى لا يعتبر التبعية إذا وجد أداؤه)** أي لما كان أداؤه أصلاً وأداء الأبوين خلفا فإذا وجد الأصل وهو أداء الصغير العاقل لا تعتبر التبعية فيحكم بإيمانه أصالة لا بكفره تبعية.

---

(٢٩) قوله: أما حقوق العباد: أي الحقوق الخالصة لهم أكثر من أن يُحصى نحو ضمان الدية وبدل المتلف والمغصوب وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وغيرها.

(٣٠) قوله: وما اجتمعا فيه والأول غالب: أي ما اجتمع فيه حق الله وحق العبد، وحق الله غالب، كحد القذف، فإنه مشتمل على الحقِّين بالإجماع، فإن شرعه لدفع العار عن المقذوف دليلٌ على أنّ فيه حق العبد، وشرعه حدّاً زاجراً دليل على أنه حق الله تعالى، إلَّا أن حق الله تعالى فيه غالب عندنا كما في سائر الحدود حتى لا يجري فيه الإرثُ ولا يسقط بعفو المقذوف، ويجري فيه التداخل عند الاجتماع، حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة، أو في كلمات متفرّقة لا يُقام عليه إلَّا حد واحد، كذا في «الكشف».

(٣١) قوله: والثاني غالب القصاص: أي حق العبد غالب، فإن لله تعالى في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع، فهي شرعيَّة القصاص إبقاء للحقِّين وإخلاء للعالَم عن الفساد، والدليل على أن فيه حق الله عزَّ وجلَّ أنه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة، وأنه يجب جزاءُ الفعل، لا جزاءُ المحل، حتى يُقْتل الجماعة بالواحد، ولكن لمّا كان وجوبه بطريق المماثلة التي تنبئ عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل، فكان حق العبد راجحاً، فلهذا فوّض استيفاءه إلى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال.

(٣٢) قوله: حد قاطع الطريق إلخ: هذا الحد خالص حق الله تعالى عندنا قطعاً كان أو قتلاً كالقطع في السرقة والرجم في الزنا، لأن سببه محاربةُ الله تعالى ورسوله، وقد سمَّاه الله تعالى جزاء، والجزاء المطلق ما يجب حقّاً لله تعالى بمقابلة الفعل، خلافاً للشافعي رحمه الله.

(ثم تبعية[٣٣] **أهل الدار والغانمين خلفا عن أداء أحدهما إذا عدما)** أي إذا عدم الأبوان **(وكذا الطهارة والتيمم لكنه أي: التيمم خلف مطلق**[٣٤] **عندنا بالنص)** أي إذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفاً عن الماء مطلقاً **(فيجوز أداء الفرائض بتيمم واحدٍ)** كما يجوز بوضوء واحد **(وعنده خلف ضروري)**[٣٥] أي التيمم خلف عن الماء عند الشافعي رحمه الله عند العجز بقدر ما تندفع به الضرورة **(حتى لم يجز أداء الفرائض بتيمم واحد وقال)** أي الشافعي رحمه الله عطف على قوله لم يجز **(في إناءين نجس وطاهر يتحرّى ولا يتيمم)** فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على أن التيمم خلف ضروري ولا ضرورة ها هنا، وعندنا يتيمم إذا ثبت العجز بالتعارض، أي بين النجس والطاهر ولا احتياج إلى الضرورة فإنه خلف مطلق لا ضروري، **(ثم عندنا**[٣٦] **التراب خلف عن الماء)**

---

(٣٣) قوله: ثم تبعية أهل الدار: أي بعد صار أداء أحد أبوي الصغير خلفاً عن أدائه، صار تبعية أهل الدار خلفاً عن أداء أحدهما أي أحد الأبوين إذا لم يُوجد، وإذا لم يوجد تبعية أهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفاً، مثلاً إذا سُبِيَ صبيٌّ فإن أسلم هو بنفسه مع كونه عاقلاً فهو الأصل، وإلَّا فإن أسلم أحدُ أبويه فهو تبع له، وإلَّا فإن أخرج إلى دار الإسلام فهو مسلم بتبعية الدار، وإن لم يخرج، بل قُسِّم أو بِيْعَ من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الإسلام، فلو مات يُصلّى عليه ويُدفن في مقابر المسلمين.

(٣٤) قوله: خلف مطلق عندنا: يعني أن الحدث يرتفع بالتيمُّم إلى غاية وجود الماء، فيثبت إباحة الصلاة بناء على ارتفاع الحدث وحصول الطهارة كما في الطهارة بالماء.

(٣٥) قوله: وعنده خلف ضروري: أي يثبت خلفيّته ضرورة الحاجة إلى أداء الصلاة وإسقاط الفرض عن الذمة، فيكون التيمُّم خلفاً عن الوضوء لإباحة الصلاة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة.

(٣٦) قوله: ثم عندنا التراب خلف عن الماء: أي بعدما اتفق أصحابنا على كون الخلف خلفاً مطلقاً اختلفوا في تعيين الخلف فقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله: الخلفيّة في الآلة، أي التراب خلف عن الماء، وعند محمد وزفر رحمهما الله: الخلفيّة في الفعل، أي التيمُّم خلف عن الوضوء والاغتسال، فحاصل الاختلاف: أنه عند الشيخين الخلافة بين الآلتين وهما الماء والتراب، وعند محمد وزفر وبين الفعلين وهما الوضوء أو الاغتسال والتيمُّم.

فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة موجوداً في كل واحد منهما بكماله (**فيجوز إمامة المتيمم للمتوضئ**) كإمامة الماسح للغاسل (**وعند محمد وزفر: التيمم خلف**) عن التوضؤ (**فلا يجوز**) لأن المتوضئ صاحب أصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبني صاحب الأصل القوي صلاته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبني المصلِّي بركوع وسجود على المومئ (**وشرط الخلفية إمكان الأصل ليصير السبب منعقدا له ثم عدمه بعارض كما في مسألة مس السماء بخلاف الغموس**).

(**باب المحكوم عليه**[١] **ولا بد من أهليته للحكم وهي لا تثبت إلّا بالعقل قالوا هو نور**[٢] **يضيء به طريق يبتدأ به**[٣] **من حيث ينتهي**[٤] **إليه درك الحواس فيتبدى المطلوب للقلب، أي نور يحصل بإشراق العقل الذي أخبر النبي عليه السلام أنه من أوائل المخلوقات فكما أن العين مدركة بالقوة فإذا وجد النور الحسي يخرج إدراكها إلى الفعل فكذا القلب**) أي النفس الإنسانية مع هذا النور العقلي، وقوله: طريق يبتدأ به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة (**وحينئذ بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بأن يدرك الغائب من الشاهد أو ينتزع الكليات من تلك الجزئيات**

باب المحكوم عليه

(١) **قوله: باب المحكوم عليه**: وهو المكلّف أي الذي تعلّق الخطاب بفعله وأهليّته، لذلك تتوقّف على العقل، لأن هذه الأحكام لا تثبت في حق عديم العقل كالصبي والمجنون.

(٢) **قوله: نور يضيء**: أي قوَّة شبيهة بالنور في أنه بها يحصل الإدراك يضيء أي يصير ذا ضوء به، أي بذلك النور طريق.

(٣) **قوله: يبتدأ به**: أي بذلك الطريق، والمراد به الأفكار وترتيب المبادئ الموصلة إلى المطالب، ومعنى إضاءتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب إليها ويتمكَّن من ترتيبها وسلوكها توصلاً إلى المطلوب.

(٤) **قوله: من حيث ينتهي إليه**: متعلق بـ«يبتدأ» والضمير في «إليه» عائد إلى «حيث»، أي من محل ينتهي إليه إدراك الحواس، فيبتدئ أي يظهر المطلوب للقلب، أي الروح المسمّى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمُّله أي التفاتِه إليه والتوجُّه نحوه بتوفيق الله تعالى وإلهامه.

المحسوسة ولهذا التصرُّف مراتب استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل إلى النظريات ثم علم النظريات منها، ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذا نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف).

اعلم أن ما ذكرنا من تعريف العقل أورده مشايخنا في كتبهم ومثلوه بالشمس كما ذكرنا في المتن وهذا مناسب لما قاله الحكماء والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكمة. واعلم أنهم أطلقوا العقل على جوهر مجرّد(٥) غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والصرف وقد ادعوا أن أول شيء خلقه الله تعالى هذا الجوهر، وقد قال عليه السلام: أول ما خلق الله تعالى العقل، فيمكن أن يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي أخبر النبي عليه السلام أنه من أوائل المخلوقات، فيكون المراد بالنور المنور كما فسر في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ﴾ [النور: الآية ٣٥]، وأيضاً قد يطلق العقل على الأثر الفائض(٦) من هذا الجوهر في الإنسان فيمكن أن يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه أن النفس الإنسانية مدركة بالقوة فإذا أشرف عليها الجوهر المذكور خرج إدراكها من القوة إلى الفعل بمنزلة الشمس إذا أشرقت خرج إدراك العين من القوة إلى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي حصل بإشراق ذلك الجوهر وقد يطلق(٧) العقل على قوة للنفس بها تكسب العلوم وهي قابلية النفس لإشراق ذلك الجوهر ولها أربع(٨) مراتب كما

---

(٥) **قوله: جوهر مجرّد إلخ**: أي الجوهر المجرّد في ذاته وفعله بمعنى أنه لا يكون جسماً ولا جسمانياً، ولا يتوقّف أفعاله على تعلُّقه بجسم.

(٦) **قوله: الأثر الفائض**: معنى الأثر الفائض أن العقل قوة للنفس الإنسانية بها يتمكَّن من إدراك الحقائق.

(٧) **قوله: وقد يطلق العقل على إلخ**: إشارة إلى معنى آخر للعقل باعتباره يحصل للنفس مراتبها الأربع، فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرائط الوصول إلى المطلوب وانكشاف الحجب عنه بينه وبين المطالب والتهدِّي إلى طريق التوصل إلى المقاصد، وأما على هذا فمعناه: قابلية النفس بهذه المعاني.

(٨) **قوله: ولهذا أربع مراتب**: وذلك أن النفس في مبدأ الفطرة خاليةٌ عن العلوم مستعدةٌ لها، ويسمّى حينئذ عقلاً هيولانيّاً، تشبيهاً لها بالهيولى الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها، وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة، ثم إذا أدركت

ذكرنا في المتن ويسمى الأول العقل الهيولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وأيضاً يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقوله يبتدأ به يلزم من هذا الكلام أن يكون لدرك الحواس الخمس بداية ونهاية وكذا للإدراك العقلي بداية ونهاية فنهاية درك الحواس هي بداية الإدراك العقلي. فاعلم(٩) أن بداية درك الحواس ارتسام المحسوس في إحدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة، والمشهور أن الحواس الباطنة خمس: الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات، ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ يرتسم فيه المعاني الجزئية(١٠)، ثم بعده الحافظة وهي خزانة الوهم، ثم المفكرة(١١) في وسط الدماغ تأخذ المدركات من

الضروريات واستعدت لحصول النظريات سمّيت عقلاً بالملكة، لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الأمي لتعلُّم الكتابة، وإذا أدركتِ النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشُّم كسبٍ جديدٍ، سمّيت عقلاً بالفعل، لشدَّة قربه من الفعل، وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله أن يكتب متى شاء، وإذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها، سمّيت عقلاً مستفاداً لاستفادة هذه القوة والحالة عن العقل الفعال، وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل. ل.

(٩) **قوله: فاعلم أن بداية درك الحواس**: يعني لمَّا ذكر في تعريف العقل لدرك الحواس نهاية لَزِمَ أن يكون له بداية، ولمَّا ذكر بطريق إدراك العقل بداية لَزِمَ أن يكون له نهاية، لأن إدراكاتنا أمورٌ حادثة منقطعة، ثم ذكر المصنف أن نهايةَ دركِ الحواس بدايةُ دركِ العقل، وأن بداية دركِ الحواس هو ارتسامُ المحسوس في إحدى الحواس الخمس الظاهرة.

(١٠) **قوله: يرتسم فيه المعاني الجزئية**: أي يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة، أعني التي لم يتأدّ إليها من طُرُقِ الحواس، وإن كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو.

(١١) **قوله: ثم المفكرة في وسط الدماغ**: اعلم أن كلام المصنف ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل، بل لترتيب تصرفاتها وأفعالها، فإنه يرتسم أولاً صورة المحسوس، ثم يخزن، ثم يرتسم منه المعاني، ثم يحفظ، ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل، ولذا قال: ثم بعده الحافظة، فأشار بلفظ «بعد» إلى أن محلها بعد محل الوهم.

الطرفين وتتصرف فيها وتركب بينها تركيبا وتسمى مخيلة أيضاً فهذا نهاية إدراك الحواسّ. فإذا تمّ هذا[١٢] تنزع النفس الإنسانية من المفكرة علوما فهذا بداية تصرف النفس بواسطة إشراق العقل وله أربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى. (**ثم معلومات[١٣] النفس إما ما لا يتعلّق بها العمل كمعرفة الصانع تعالى وتسمى علوما نظرية، وإما ما يتعلّق وتسمى عملية فإذا اكتسبت العملية حركت البدن إلى ما هو خير وعما هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها**) أي يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وهي قابلية النفس لإشراق ذلك الجوهر وإنما يستدل لأن النفس لا محالة آمرة للبدن محركة إلى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دائم الإشراق فإذا حركته إلى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل إلّا بالقابلية[١٤] المذكورة، وإذا لم

---

(١٢) قوله: فإذا تمّ هذا إلخ: أي ارتسام الصور والمعاني وأخذ المُفكرة إياهما من الطريق ينزع النفس الناطقة من المُفكرة علوماً، أي صوراً أو معاني كلّية، وحاصله: أنه إذا انتهى طريق إدراك المحسوسات ممَّا يسلكه العقلاءُ والصبيان والمجانين، بل البهائم، وأريدَ سلوكُ طريق إدراك الكلّيات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات، لم يكن بُدٌّ من قوَّةٍ بها يتمكَّن من سلوك ذلك الطريق، فالعقل نور للنفس به يهتدي إلى سلوكه بمنزلة نور الشمس في إدراك المبصرات، فإذا ابتدأ الإنسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتّب المقدّمات على ما ينبغي يبتدي المطلوب للقلب بفيض الملك العلام.

(١٣) قوله: ثم معلومات النفس: يريد بهذا الكلام الإشارة إلى طريق معرفة حصول ذلك النور في الإنسان، وذلك أن الموجود إن لم يكن لاختيارنا أثرٌ في وجوده يسمّى العلم نظريّاً وإلَّا فعمليّاً، لا بمعنى أنه عمل، بل بمعنى أنه علم بأشياء تتعلّق بالعمل، وبهذا الاعتبار ينقسم الحكمة إلى النظرية والعملية.

(١٤) قوله: لا تحصل إلَّا بالقابلية المذكورة: حاصله: أن معرفة الخيرات والشرور يستلزم قابلية النفس لإشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها، وهذا ظاهر، والقابلية يستلزم المعرفة، لأن ذلك الجوهر المفيض دائم الإشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضنَّة من جانبه بمنزلة الشمس في الإضاءة، فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابليّة المسمّاة بالعقل تلازمٌ، فيستدلّ من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالاً بوجود الملزوم على وجود اللازم، ويستدلّ من ترك الخيرات على عدم العقل، استدلالاً من عدم اللازم على عدم الملزوم.

تحرّكه إلى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر إذ لو كانت عارفة لحركته ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها إذ لو كانت قابلة وقد قلنا: إن ذلك الجوهر دائم الإشراق لكانت عارفة فعلم أن وجود العقل وعدمه يعرفان بالأفعال **(ثم لمّا[١٥] كان العقل متفاوتا في أفراد الناس)** وذلك التفاوت إنما يكون لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض والإشراق لشدة صفائها ولطافتها في مبدأ الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها في أصل الخلقة **(متدرِّجاً من النقصان إلى الكمال)** بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فتصير أشد تناسبا بذلك الجوهر ويزداد استضاءتها بأنواره واستفادتها مغانم آثاره فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية.

(والاطِّلاع على حصول ما ذكرنا أنه مناط التكليف متعذر قدره الشارع بالبلوغ إذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوى العقلية ومسخرة لها بإذن الله تعالى، وقد سبق في باب الأمر[١٦] الخلاف في إيجابه الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجّه بنفس العقل هذا فرع مسألة الحسن والقبح المذكورة في باب الأمر فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان

---

(١٥) **قوله: ثم لمَّا كان العقل إلخ**: يعني أن العقل متفاوت في أفراد الإنسان حدوثاً وبقاءً، أما حدوثاً فلأن النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الأبدان ونقصانه، فكلَّما كان البدن أعدلَ وبالواحد الحقيقي أشبهَ كانت النفس الفائضة عليه أكمل وإلى الخيرات أميلَ، وللكمالات أقبلَ، وهذا معنى صفاءها ولطافتها بمنزلة المِرآة في قبول النور، وإن كان بالعكس فبالعكس، وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور.

(١٦) **قوله: وقد سبق في باب الأمر إلخ**: لا نزاع للمعتزلة في أن العقل لا يستقلّ بدرك كثير من الأحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان المبارك وحرمته في أول شوال، ولا نزاع للأشاعرة في أن الشرع محتاج إلى العقل، وأن للعقل دخلاً في معرفة الأحكام، وإنما النزاع في أن العاقل إذا لم يبلغه الدعوة وخطابُ الشارع، إما لعدم وروده لعدم وصوله إليه، فهل يجب عليه بعض الأفعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة أم لا، فعند المعتزلة نَعَم بناءً على مسألة الحسن والقبح، وعند الأشاعرة: لا، إذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة.

بالإيمان حتى إن لم يعتقدا إيماناً ولا كفراً يعذبان عند المعتزلة وعند الأشعري يعذران فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا إيمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما إذ لا يمكن إبطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه) أي الشرع مبني على العقل لأنه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بأن المعجزة دالة على النبوة وهذه الأمور لا تعرف شرعاً بل عقلاً قطعاً للدور[١٧] **(لكن قد يتطرّق الخطأ في العقليات)** فإن مبادئ الإدراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرّق الغلط في مقتضيات الأفكار كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الإنسان نفسه في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الأشعرية والمعتزلة أمرين أحدهما التوسط المذكور في مسألة الجبر والقدر ومسألة الحسن والقبح، وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الأمور العقلية وتطرّق الخطأ فيها **(فهو وحده غير كاف)** أي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج[١٨] الإنسان إلى معرفته بناء على[١٩] ما ذكرنا من الأمرين بل لا بد من انضمام شيء آخر، إما إرشاد أو تنبيه ليتوجه العقل إلى الاستدلال أو إدراك زمان يحصل له التجربة فيه فتعينه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن وهي قوله: **(فالصبي[٢٠] العاقل لا يكلّف بالإيمان)**

---

(١٧) **قوله: قطعاً للدور**: يعني أن ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الأنبياء عليهم السلام بدلالة المعجزات، فلو توقّفت معرفة هذه الأمور على الشرع لَزِمَ الدور.

(١٨) **قوله: فيما يحتاج الإنسان إلخ**: أي العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس، وورد به أمر الشارع.

(١٩) **قوله: بناء على ما ذكرنا**: أي تطرق الخطأ في العقليات والغلط في مقتضيات الأفكار.

(٢٠) **قوله: فالصبي العاقل لا يكلف بالإيمان**: هو الصحيح، وذهب كثيرٌ من المشايخ حتى الشيخ أبو منصور الماتريدي إلى أن الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى، لأنها بكمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك، وإنما عذر في عمل الجوارح لضعف البِنْيَة، بخلاف عمل القلب، ومعنى ذلك أن كمال العقل معرّف للوجوب، والمُوجب هو الله تعالى، بخلاف مذهب المعتزلة فإن العقل عندهم مُوجبٌ بذاته.

لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال العقل **(ولكن يصح منه)** اعتباراً لأصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب **(والمراهقة إن غفلت عن الاعتقادين لا تبين من زوجها، وإن كفرت[٢١] تبين)** فإنها إن لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه إلى الاستدلال لكن إن توجهت علم حينئذ أنها أدركت مدة إفادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافيا إذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام إذا لم يحصل التوجه **(وكذا الشاهق)** أي لا يكلف **(قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف فلا يضمن قاتل الشاهق ولو قبل مدة التجربة فإنه لم يستوجب عصمة بدون دار الإسلام)**.

(فصل: ثم الأهلية[١] ضربان: أهلية وجوب[٢]، وأهلية أداء[٣]. أما الأولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الإنسان أهلاً لما له وعليه، قال الله تعالى[٤]: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ

---

(٢١) **قوله: وإن كفرت تَبِين**: أي المراهقةُ وهي صبية غير بالغة. إن كفرت كانت مرتدةً وبانت من زوجها، لأن ردّة الصبي والصبية صحيحةٌ عن أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله استحساناً، لأنَّا إنما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكُّن من الاستدلال إذا لم يعرف ذلك حقيقة، أما إذا تحقَّق التوجُّه إلى الاستدلال والكفر فلا عذر، فتبين المراهقة عند الطرفين، ولا تبين عند أبي يوسف رحمه الله تعالى، لأنّ ردة الصبية والصبي لا تصح عنده.

فصل في الأهلية

(١) **قوله: ثم الأهلية**: أهلية الإنسان للشيء: «صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه» وهي في لسان الشرع: «عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه«كما سيأتي.

(٢) **قوله: أهلية وجوب**: أي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه.

(٣) **قوله: أهلية أداء**: أي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجهٍ يعتدّ به شرعاً.

(٤) **قوله: قال الله تعالى**: ﴿وَإِذْ أَخَذَ﴾ [الأعراف: الآية ١٧٢] **الآية**: ذهب كثير من المفسرين إلى أنه تمثيل، والمراد نصب الأدلة الدالّة على الربوبية والوحدانية المميّزة بين الضلال والهدى.

عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰۛ﴾ [الأعراف: الآية ١٧٢]) هذه الآية إخبار عن عهد جرى بين الله وبين بني آدم وعن إقرارهم بوحدانية الله تعالى وبربوبيته والإشهاد عليهم دليل على أنهم يؤاخذون بموجب إقرارهم من أداء حقوق تجب للرب تعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به أهلاً للوجوب عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي. (**وقال**[٥] **الله تعالى**: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلۡزَمۡنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِي عُنُقِهِۦۖ﴾ [الإسراء: الآية ١٣]) العرب كانوا ينسبون الخير والشر إلى الطائر فإن مرّ سانحاً[٦] يتيمّنون به وإن مر بارحا يتشاءمون به فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره وأعمال العباد فإنها وسيلة لهم إلى الخير والشر فالمعنى ألزمناه ما قضي له من خير أو شر وألزمناه عمله لزوم القلادة أو الغل العنق) أي لا ينفك عنه أبدا فدلت الآية على لزوم العمل للإنسان فمحل ذلك اللزوم وهو الذمة فقوله في عنقه استعار العنق لذلك الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة أو الغل العنق.

(**وقال الله تعالى**: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلۡإِنسَٰنُۖ﴾ [الأحزاب: الآية ٧٢]) **فهذه الآية تدل على خصوصية الإنسان بحمل أعباء التكليف**) أي وجوبها عليه فيثبت بهذه الآيات الثلاث أن للإنسان وصفاً هو به يصير أهلاً لما عليه وقد فسر الذمة بوصف يصير به أهلاً لما له وما عليه ولا دليل في هذه الآيات على وصف يصير به أهلاً لما له ولكن المقصود هٰهنا إثبات أهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا في إثبات المقصود وأما الدلائل الدالة على الوصف الذي يصير به أهلاً لما له فكثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ [هود: الآية ٦]، وقوله تعالى:

---

(٥) **قوله: قال الله تعالى**: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ﴾ [الإسرَاء: الآية ١٣] **الآية**: تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة للعُنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال: جعل القضاء في عنقه.

(٦) **قوله: فإن مر سانحاً**: السانح ما ولّاك ميامنه، أي يمرّ من مياسرك إلى ميامنك، والبارح بالعكس، والعرب يتطيّر بالبارح ويتفاءل بالسانح، لأنه لا يمكنك أن ترميه حتى ينحرف، فبهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد، فإن ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير إليه من عُشّ الغيب ووُكْرِ القدر، كذا في «التلويح».

﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: الآية ٢٩] **(فقبل**[٧] **الولادة له ذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فإذا ولد تصير ذمّته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الأداء فكل ما يمكن أداؤه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها غرماً وعرضاً يجب)** أي على الصبي وهذا فهم من قوله فإذا ولد **(لأن المقصود هو المال وأداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن أو الأعواض كنفقة القريب)**[٨] هذا نظير الصلة التي تشبه المؤن **(والزوجة)** نظير الصلة التي تشبه الأعواض **(لا صلة تشبه الأجزية)** أي لا يجب **(فلا يتحمل العقل)** أي لا يتحمل الصبي الديّة **(وإن كان**[٩] **عاقلاً)** في هذا الكلام إيهام[١٠] **(لأنه يشبه أن يكون جزاء أنه لم يحفظه عما فعل ولا العقوبة)** أي لا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص ولا الأجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل في حقّ الصبي لأنه لا يوصف بالتقصير.

---

(٧) **قوله: فقبل الولادة**: يعني أن الجنين قبل الانفصال عن الأم جزءٌ منها، من جهة أنه ينتقل بانتقالها ويقرّ بقرارها، ومستقلّ بنفسه من جهة التفرُّد بالحياة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه، حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالإرث والوصية والنسب، لا لوجوبها عليه، حتى لو اشترى الولي له شيئاً لا يجب عليه الثمن، وأما بعد الانفصال عن الأم فيصير ذمته مطلقاً بصيرورته نفساً مستقلة من كل وجه فيصير أهلاً للوجوب له وعليه.

(٨) **قوله: كنفقة القريب**: فإنها صلة تشبه المؤن من جهة أنها تجب على الغني كفاية لما يحتاج إليه أقاربه بمنزلة النفقة على نفسه، بخلاف نفقة الزوجة فإنها تشبه الأعواض من جهة أنها وجبت جزاءً للاحتباس الواجب عليها عند الرجل.

(٩) **قوله: وإن كان عاقلاً**: أي الصبي لا يتحمَّل الدية وإن كان ذا عقل وتمييز، لأن الدية وإن كانت صلة إلَّا أنها تشبه جزاءَ التقصير في حفظ القاتل عن فعله، والصبي لا يوصف بذلك، ولهذا لا يجب على النساء.

(١٠) **قوله: إيهام**: أي في قوله: وإن كان عاقلاً، إيهام أن المراد وإن كان من العاقلة، لكنه ليس بمراد، لأن تحمُّل الدية لا يتصور إلَّا من العاقلة، فلا معنى للتأكيد بقوله: وإن كان من العاقلة.

(وأما حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب عليه[١١] **أما البدنية**[١٢] **فظاهرة)** لأن الصبا سبب العجز **(وأما المالية**[١٣] **فلأن المقصود هو الأداء لا المال فلا يحتمل النيابة)** فصارت كالبدنية **(ولا العقوبات**[١٤] **كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رحمه الله تعالى لرجحان معنى العبادة ويجب عندهما اجتزاء)** أي اكتفاء بالأهلية القاصرة **(وما كان مؤنة محضة**[١٥] **كالعشر والخراج يجب وعلى الأصل المذكور)** وهو أن ما يمكن أداؤه يجب وما لا فلا، **(قلنا: لو وجب أداء الصلاة على الحائض والحيض ينافيها يظهر ذلك في حقّ القضاء وفي قضائها حرج فيسقط أصل الوجوب بخلاف الصوم إذ ليس في القضاء حرج والأداء يحتمل)** أي يحتمل أن يكون أداء الصوم من الحائض واجباً **(لأن الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها)** أي عدم جواز الصوم من الحائض **(خلاف القياس فينتقل إلى الخلف)** أي ينتقل الوجوب إلى الخلف وهو القضاء **(والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلاة والصوم وكذا الإغماء الممتد في الصلاة دون الصوم لأنه)** أي الإغماء **(يندر مستوعبا شهر رمضان وأما الثانية)** أي أهلية الأداء

---

(١١) **قوله: فالعبادات لا تجب عليه**: أي على الصبي. فإن قلتَ: من جملة العبادات «الإيمان» وهو ليس ببدني ولا ماليّ لكونه عمل القلب. قلتُ: جعله من البدنية تغليباً أو باعتبار اشتماله على الإقرار الذي هو عمل اللسان.

(١٢) **قوله: أما البدنية فظاهرة**: أي العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلاة والصوم والحج، لأن الفعل هو المقصود في حق من علم الله تعالى منه أنه يأتمر أما في حق من علم أنه لا يأتمر، فالمقصود الابتلاء وإلزام الحجة، والصغر ينافي الابتلاء بالفعل.

(١٣) **قوله: وأما المالية إلخ**: يعني أن الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكاة مثلاً هو الأداء، ليظهر المطيع عن العاصي، لا المال لأن الله تعالى غني عن العالمين.

(١٤) **قوله: ولا العقوبات**: لأن المقصود من العقوبات هو المؤاخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك.

(١٥) **قوله: مؤنة محضة**: كالعشر والخراج يعني بالمحض أنه بحسب الأصل والقصد لا يخالطه شيء من معنى العبادة والعقوبة، وقد سبق أن معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج إنما هو بحسب الوصف وهو ليس بمقصود.

(فقاصرة وكاملة وكل تثبت بقدرة كذلك) أي أهلية الأداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة وأهلية الأداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه.

(فما تثبت[١٦] بالقاصرة أقسام، فحقوق الله تعالى كالإيمان وفروعه تصح من الصبي لقوله عليه السلام: مروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبعاً، واضربوهم إذا بلغوا عشراً. وإنما الضرب للتأديب) جواب إشكال وهو أن يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من أهلها فأجاب بأن هذا الضرب للتأديب والصبي أهل للتأديب **(ولأنه)** عطف على قوله: لقوله عليه السلام **(أهل للثواب، ولأن الشيء إذا وجد لا ينعدم شرعاً إلّا بحجره)** أي بحجر الشرع **(وهو باطل[١٧] فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر إلّا في لزوم أدائه وهو عنه موضوع وأما حرمان الميراث والفرقة فيضافان إلى كفر الآخر)** جواب إشكال وهو أن لزوم أداء الإسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا يلزم أن لا يثبت بإسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لأن كلا منهما ضرر فأجاب بأنهما يضافان إلى كفر الآخر لا إلى إسلامه **(وأيضاً هما من ثمرات الإيمان)** وإنما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين، ألا ترى أنهما[١٨] يثبتان تبعا ولم يعدا ضرراً حتى لو كان ضرراً لم يثبت، ولا يلزم

---

(١٦) **قوله: فما تثبت بالقدرة القاصرة أقسام**: لأنها إما حقوق الله تعالى أو حقوق العباد، والأول إما حسن لا يحتمل القبح، وإما قبيح لا يحتمل الحسن، وإما متردّد بينهما، والثاني إما نفع محض، أو ضرر محض، أو متردّد بينهما صارت ستة وأحكامها مذكورة في المتن.

(١٧) **قوله: وهو باطل فيما هو حسن إلخ**: يعني أن الإيمان وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه.

(١٨) **قوله: إنهما يثبتان لغة**: أي حرمان الميراث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوَثنيَّة يثبتان فيما إذا ثبت إيمان الصبي تبعاً بأن أسلم أحد أبويه ولم يعدّ ضرراً يمنع صحة ثبوت الإيمان، لكونهما من الثمرات واللوازم، لا من المقاصد والأحكام الأصلية للإيمان.

بتبعية الأب إذ تصرفاته لا تلزم الصغير فيما هو ضرر محض. **(وأما الكفر**[١٩] **فيُعتبر منه أيضاً لأن الجهل لا يعد علما فتصح ردته فيلزمه أحكام الآخرة)** لأنها تتبع الاعتقاديات والاعتقاديات أمور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الأمور الشرعية.

(وكذا[٢٠] **أحكام الدنيا لأنها تثبت ضمناً)** أي لأن أحكام الدنيا تثبت بالكفر ضمناً والأحكام القصدية في الإسلام والكفر هي الأحكام الأخروية ولما كانت ثابتة ضمناً تثبت وإن كانت ضرراً مع أنه لا يصح منه قصداً ما هو ضرر دنيوي **(على أنها تلزمه تبعاً أيضاً)** أي الأحكام الدنيوية بسبب الكفر تلزم الصبي تبعا للأبوين وإن كان لا يلزمه تصرفاتهما الضارة قصداً.

(وأما حقوق العباد فما كان نفعا محضاً كقبول الهبة ونحوه يصح وإن لم يأذن وليه فإن آجر المحجور) أي الصبي المحجور أو العبد المحجور **(نفسه وعمل يجب الأجر استحساناً)** وفي القياس لا يجب الأجر لبطلان العقد، وجه الاستحسان أن عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فإذا عمل فوجوب الأجرة نفع محض وإنما الضرر في عدم الوجوب **(لكن في العبد يشترط السلامة حتى إن تلف فيه يضمن)** أي إن تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستأجر **(بخلاف الصبي، لأن الغصب لا يتحقق في الحرّ وإذا قاتلا**

---

(١٩) **قوله: وأما الكفر فيعتبر منه أيضاً**: أي من الصبي كما يعتبر الإيمان، إذ لو عفي عنه الكفر وجُعِلَ مؤمناً لصار الجهل بالله تعالى علماً به لأن الكفر جهلٌ بالله تعالى وصفاته وأحكامه على ما هي عليه، والجهل لا يجعل علماً في حق العباد، فكيف في حق ربّ الأرباب، فيصحّ ارتداد الصبي في حق أحكام الآخرة اتفاقاً، لأن العفوَ عن الكفر ودخولَ الجنة مع الشرك ممَّا لم يرد به شرعٌ ولا حَكَمَ به عقلٌ.

(٢٠) **قوله: وكذا أحكام الدنيا**: عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم، لأنه في حق الرِدّة بمنزلة البالغ، لأن الكفر محذور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر، وإنما لم يقتل لأن وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل للمحاربة وهو ليس من أهلها كالمرأة، وإنما لم يقتل بعد البلوغ، لأن اختلاف العلماء في صحة إسلامه حال الصِّبا صار شبهةً في إسقاط القتل، كذا في «التلويح».

يستحقان الرضخ) الضمير يرجع إلى الصبي والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيراً، أي لا يبلغ سهم الغنيمة **(ويصحّ تصرفهما وكيلين بلا عهدة**[٢١] **وإن لم يأذن الولي إذ في الصحة اعتبار الآدمية وتوسل إلى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى:** ﴿وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ﴾ [النساء: الآية ٦] **وما كان ضرراً محضاً)** عطف على قوله فما كان نفعاً **(كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وإن أذن وليه ولا مباشرته)**[٢٢] أي لا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي **(إلّا القرض**[٢٣] **للقاضي)** وإنما يصح إقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الأولياء لأن القاضي أقدر على استيفائه **(فإن عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها)** جملة حالية أي لما كان صيانة الحقوق على القاضي والحال أن العين ربما تهلك فيقرضها القاضي لتلزم في ذمة المستقرض ويأمن هلاكها **(وما يتردّد بينهما)**[٢٤] أي بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فمن حيث إنه يدخل المشترى في ملك المشتري نفع ومن حيث

---

(٢١) قوله: بلا عهدة: أي لا يلزم الصبي والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة، لأن ما فيه احتمال الضرر لا يتملّكه الصبي، إلَّا أن يأذن الولي، فيندفع قصور رأيه بانضمام رأي الولي فيلزم. حاصله: أن الصبي ليس عليه لزوم الأداء، لأنه ليس عقله كافياً لتوجه الخطاب والتكليف به، فليس عليه تكليف وجوب الأداء، لكن إذا أدّاة يقع فرضاً لتحقُّق نفس الوجوب عليه، وهذا كالمسافر ليس عليه أداء صوم رمضان وإذا أدّى يقع فرضاً.

(٢٢) قوله: ولا مباشرته: لأن ولاية الولي نظرية وليس من النظر إثبات الولاية فيما هو ضرر محض، وقال شمس الأمة: الحق أنه لا ضرر في إثبات أصل الملك حتى يملك إيقاع الطلاق عند الحاجة، فلو أسلمتِ الزوجة وأبى الزوج فُرِّق بينهما، وكذا إذا ارتدّ الزوج وحده فُرِّق بينهما.

(٢٣) قوله: إلَّا القرض: أي الإقراض، إذ استقراض مال الصبي يجوز للأب دون القاضي، وأما الإقراض فإنما يجوز للقاضي، وفي رواية يجوز للأب أيضاً.

(٢٤) قوله: وما يتردّد: أي كان محتملاً للنفع والضرر كالبيع يحتمل الرِّبح والخُسران، وكذا الشراء والإجارة والنكاح، والمصنف جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك.

إنه يخرج البدل عن ملكه ضرر (**يصح بشرط**[٢٥] **رأي الولي لأنه**) أي الصبي أهل لحكمه إذا باشر وليه فكذا إذا باشر بنفسه برأي الولي.

(**ويحصل بهذا**) أي بمباشرة الصبي برأي الولي (**ما يحصل بذلك**) أي بمباشرة الولي (**مع فضل تصحيح عبارته وتوسّع طريق**[٢٦] **حصول المقصود، ثم هذا**) أي تصرف الصبي برأي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر (**عند أبي حنيفة بطريق أن احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الأجانب**[٢٧] **ولا يملكه الولي، فأما من الولي**) أي بيع الصبي من الولي مع غبن فاحش (**ففي رواية يصح لما قلنا**) أنه يصير كالبالغ (**وفي رواية لا، لأنه**) أي الصبي (**في الملك أصيل وفي الرأي أصيل من وجه دون وجه لأن له أصل الرأي باعتبار أصل العقل دون وصفه إذ ليس له كمال العقل فثبت شبهة النيابة**) أي شبهة أنه نائب الولي إذا كان كذلك صار كأن الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن.

(**فاعتبرت**) أي شبهة النيابة (**في موضع التهمة**) وهو أن يبيع الصبي من الولي (**وسقطت في غير موضعها**) أي في غير موضع التهمة وهو ما إذا باع من الأجانب (**وعندهما**)[٢٨] متعلق بقوله ثم هذا عند أبي حنيفة (**بطريق أنه**) أي تصرف الصبي (**يصير برأيه**) أي برأي الولي (**كمباشرته**) أي الولي (**فلا يصح بالغبن الفاحش أصلاً**) أي لا من الولي ولا من الأجانب.

---

(٢٥) **قوله: يصح بشرط الولي**: أي بإجازته وإذنه، لأن الصبي أهل لحكمه أي حكم ما هو متردّد بين النفع والضرر، إذا باشره الولي بنفسه، وذلك أنه يملك الثمن إذا باع الولي ماله ويملك العين إذا اشتراها له ويملك الأجرة إذا آجر عيناً له.

(٢٦) **قوله: وتوسيع طريق حصول المقصود**: حيث يثبت بمباشرة الولي ومباشرة الصبي.

(٢٧) **قوله: من الأجانب**: كما ينفذ من غيره من البالغين أو كما ينفذ منه بعد البلوغ.

(٢٨) **قوله: وعندهما**: أي تصرف الصبي بإذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله إنما هو بطريق أنه يجعل بمنزلة مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي.

(وأما وصيته)[٢٩] أي وصية الصبي **(فباطلة، لأن الإرث شرع نفعاً للمورث)** قال عليه السلام: لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالةً يتكففون الناس، أي يمُدُّون أكُفَّهم سائلين، وإنما ذكر الوصية لأنها ترد إشكالاً وهو أن الوصية نفع لأنها سبب لثواب الآخرة مع أنه لا يزول الموصى به ما دام حياً من ملكه فينبغي أن يصح وصيته فأجاب[٣٠] بأن الإرث شرع نفعا للمورث وفي الوصية إبطال الإرث **(حتى شرع في حقّ الصبي)** فرع على أن الإرث شرع نفعاً للمورث وفي الوصية إبطال الإرث حتى لو كان ضرراً لما شرع في حقّ الصبي **(إلّا أنها شرعت في حقّ البالغ كالطلاق)** جواب إشكال وهو أن الوصية لما كانت ضرراً لكونها إبطالا للإرث ينبغي أن لا تصح من البالغ فأجاب بأنها شرعت من البالغ وإن كان ضرّراً كالطلاق.

(فصل الأمور المعترضة على الأهلية)[١] سماوية[٢] ومكتسبة أما السماوية

---

(٢٩) قوله: وأما وصيته فباطلة: أي إذا أوصى الصبي بشيء من وصايا البر بَطَلَت وصيته عندنا، وإن كان فيها نفع ظاهر، لأن الإرث شُرِعَ نفعاً للمورث، ألا يُرَى أنه شرع في حق الصبي وفي الانتقال إلى الإيصاء ترك الأفضل لا محالة، إلَّا أنه مشروع في حق البالغ.

(٣٠) قوله: فأجاب بأن الإرث إلخ: حاصل الجواب: أنَّا لا نسلّم أن الوصية تتضمَّن نفعاً يعتدّ به، بل هي ضرر محض، والنفع الذي تتضمّنه إنما وقع باتفاق الحال، وهو أنه حال الموت، فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله بأضعاف قيمته، لم يجز، وإن انقلب نفعاً باتفاق الحال، وكما لو طلّق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوّج أختها المعسرة الحسناء لم يجز، وإن انقلب الطلاق نفعاً محضاً في هذه الحالة، لأن أصل التصرف من المضار.

فصل: الأمور المعترضة على الأهلية

(١) قوله: الأمور المعترضة على الأهلية: فبعضها يُزيل أهليةَ الوجوب كالموت، وبعضها يُزيل أهلية الأداء كالنوم والإغماء، وبعضها يُوجب تغييراً في بعض الأحكام مع بقاء أصل أهلية الوجوب والأداء كالسفر.

(٢) قوله: سماوية ومُكتسبة: سماوية إن لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب، ومُكتسبة إن كان له دخل فيها باكتسابها أو ترك إزالتها، كذا في «تغيير التنقيح في الأصول» لابن كمال باشا. وفي «مدار الفحول»: سماوية أي يثبت من قبل الشارع بلا اختيار العبد. ومكتسب أريد بالاكتساب ترك دفع ما يمكن دفعه.

(فمنها الجنون) وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهج العقل إلّا نادراً **(وهو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته[٣] القدرة، ولهذا عصم الأنبياء عليهم السلام عنه، وحيث لم يمكن الأداء يسقط الوجوب لكنهم[٤] استحسنوا أنه إذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على أنه لا ينافي أهلية الوجوب فإنه يرث[٥] ويملك لبقاء ذمته وهو أهل للثواب ثم عند أبي يوسف)** هذا إشارة إلى أنه لا يسقط الوجوب **(إذا لم يمتد الجنون إذا اعترض بعد البلوغ أما إذا بلغ مجنونا فإنه يسقط[٦] مطلقاً ومحمد لم يفرق)** بين ما اعترض بعد البلوغ وبين ما إذا بلغ مجنوناً **(فالممتد مُسقط وغير الممتد مسقط)** ففي كل واحد من الصورتين الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده **(ثم الامتداد[٧] في الصلاة بأن يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد بصلاة فتصير الصلوات ستّاً، وفي الصوم بأن يستغرق شهر رمضان في الزكاة بأن يستغرق الحول عند محمد وعند أبي يوسف أكثره كافٍ)** أي الجنون في أكثر الحول كاف لسقوط الزكاة **(وأما إيمانه فلا يصح**

---

(٣) **قوله: لمنافاته**: أي لمنافاة الجنون القدرة التي بها يتمكَّن من إنشاء العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع، وبانتفاء القدرة ينتفي الأهلية فينتفي وجوب الأداء فينتفي نفس الوجوب.

(٤) **قوله: لكنهم استحسنوا إلخ**: قالوا: الجنون إما ممتدّ، أو غير ممتدّ، وكل منهما إما أصلي بأن يبلغ مجنوناً أو طارٍ بعد البلوغ، فالممتدّ مطلقاً مُسْقِطٌ للعبادات، وغير الممتدّ إن كان طارئاً فليس بمُسْقط استحساناً، وأما إذا كان أصلياً فعند أبي يوسف مُسقطٌ وعند محمد ليس بمسقط.

(٥) **قوله: فإنه يرثُ ويملك**: والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة.

(٦) **قوله: فإنه يسقط مطلقاً**: بناء للإسقاط على الأصالة أو الامتداد.

(٧) **قوله: ثم الامتداد**: الامتداد عبارة عن تعاقب الأزمنة وليس له حدّ معين فقدّروه بالأدنى، فحدُّ الامتداد في الصلاة أن يزيد على يوم وليلة، فإذا زاد فيتكرّر الصلوات وفي قضاءها حرج، لكن الامتداد باعتبار الصلاة عند محمد رحمه الله يعني ما لم تصر الصلاة ستّاً لا يسقط عنه القضاء، وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جُنَّ قبل الزوال ثم أفاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما، لأنه من حيث الساعات أكثر من يوم وليلة.

لعدم ركنه وهو الاعتقاد لعدم العقل وذلك لا يكون حجراً)(٨) وإنما قال هذا جوابا لسؤال وهو أن عدم صحة الإسلام من المجنون إذا تكلم بكلمة التوحيد إنما يكون بطريق الحجر والحجر إنما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الإسلام لأنه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فأجاب عنه بأن عدم صحته ليس بطريق الحجر **(ويصحّ تبعاً)** عطف على قوله فلا يصح. **(وإذا أسلمت**(٩) **امرأته عرض الإسلام على وليّه ويصير**(١٠) **مرتداً تبعاً لأبويه، وأما المعاملات فإنه يؤاخذ**(١١) **بضمان الأفعال في الأموال لما قلنا في الصبي)** في أول فصل الأهلية وهو قوله فحقوق العباد ما كان منها غرماً وعوضاً يجب **(ولما بيّنا أنه أهل لكن هذا العارض من أسباب الحجر وأما ما هو من الأقوال فتفسد عباراته)**.

---

(٨) **قوله: وذلك لا يكون حجراً**: لأن الحجر هو أن يتمّ الفعل بركنه، ويقع في محلّه، ويصدر عن أهله، ثم لا يعتبر حكمه نظراً للصبي والمولى، وإيمان المجنون استقلالاً إنما لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد، بخلاف إيمانه تبعاً لأحد أبويه فإنه يصحّ، لأن الاعتقاد ليس ركناً له ولا شرطاً.

(٩) **قوله: وإذا أسلمت امرأته**: لو ذكر بالفاء على أنه تفريع على صحة إيمانه تبعاً لكان أنسب، يعني لو أسلمت كتابية تحت مجنون كتابي يعرض الإسلام على الولي، فإن أسلم صار المجنون مُسلماً تبعاً له، وبقي النكاح وإلّا فُرِّق بينهما، وكان القياس التأخير إلى الإفاقة كما في الصِّغر، إلّا أن هذا استحسان لأن للصغر حدّاً معلوماً بخلاف الجنون، ففي التأخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطء. كذا في «التلويح».

(١٠) **قوله: ويصير مرتدّاً تبعاً لأبويه**: فيما إذا بلغ مجنوناً وأبواه مُسلمانِ فارتدّا، ولَحِقَا معه بدار الحرب، أو أسلم أحد أبويه ثم ارتدّ ولَحِقَ بدار الحرب فارتداده كافٍ في ارتداد المجنون، بخلاف ما إذا تركا المجنون في دار الإسلام بعد الارتداد، فإن المجنون مسلم تبعاً للدار، وكذا إذا بلغ مسلماً ثم جُنّ أو أسلم عاقلاً فجُنّ قبل البلوغ فهو مسلم.

(١١) **قوله: فإنه يؤاخذ**: أي المجنون يؤاخذ بضمان الأفعال في الأموال، كما إذا أتلفَ مالَ إنسان لتحقّق الفعل حسّاً مع أن المقصود هو المال وأداؤه يحتمل النيابة، بخلاف أقواله فإنه لا يعتدّ بها شرعاً لانتفاء تعقُّل المعاني فلا تصحّ أقاريره وعقوده وإن أجازها الولي.

(ومنها الصغر) إنما جعل الصغر من العوارض مع أنه حالة أصلية للإنسان في مبدأ الفطرة لأن الصغر ليس لازما لماهية الإنسان إذ ماهية الإنسان لا تقتضي الصغر فنعني بالعوارض على الأهلية هذا المعنى، أي: حالة لا تكون لازمة للإنسان وتكون منافية للأهلية ولأن الله تعالى خلق الإنسان لحمل أعباء التكاليف ولمعرفة الله تعالى فالأصل أن يخلقه على صفة تكون وسيلة إلى حصول ما قصده من خلقه، وهو أن يكون من مبدأ الفطرة وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الأمور فتكون من العوارض **(فقبل أن يعقل كالمجنون**(١٢) **أما بعده فيحدث له ضرب من أهلية الأداء لكن الصبا عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الإيمان حتى إذا أدّاه كان فرضاً لا نفلا حتى إذا بلغ لا يجب عليه الإعادة لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل)** تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان **(ولا يلزم**(١٣) **على هذا الحرمان بالكفر والرقّ لأنهما ينافيان الإرث فعدم الحق لعدم سببه أو لعدم الأهلية لا يعد جزاء)** إنما قال هذا لأن الحرمان بسبب القتل إنما هو بطريق الجزاء فإن القاتل تعجل بأخذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من أهل الجزاء بالشر فلم يحرم ولا يشكل على هذا الحرمان بالكفر والرقّ لأن الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الأهلية في الرق.

(ومنها العته) وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين **(وحكمه**(١٤) **حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا إلّا**

---

(١٢) **قوله: كالمجنون**: فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون.

(١٣) **قوله: ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرقّ**: كما إذا ارتدّ الصبي العاقل أو استرقّ، فإنه لا يستحق الإرث، أما الكافر فإنه لا ولاية له، وهي السبب للإرث، وأما الرقيق فإنه ليس أهلاً للملك.

(١٤) **قوله: وحكمه**: أي حكم «العته» حكم الصبا مع العقل، وذلك لأن الصبي في أول حاله عديم العقل، فأُلْحِقَ به المجنون، وفي الآخر ناقص العقل فأُلْحِقَ به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح إسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والشرى له، وفي طلاق امرأة الغير وإعتاق عبده، ويمنع ما يوجب إلزام شيء يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته وإعتاق عبده، ولو بإذن الولي ولا بيعه وشراءه لنفسه بدون إذن.

أن[١٥] **امرأة المعتوه إذا أسلمت لا يؤخر عرض الإسلام عليه كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي**[١٦] **والفرق أنهما)** أي الجنون والعته **(غير مقدرين والصبا مقدر)**. **(ومنها النسيان**[١٧] **وهو لا ينافي الوجوب**[١٨] **لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذراً في حقه)** أي في حقّ صاحب الشرع **(فيما يقع فيه غالباً لا في حقّ العباد**[١٩]**، وهو إما أن يقع فيه المرء بتقصيره كالأكل في الصلاة مثلاً، فإن حالها**[٢٠] **مذكرة وإما لا بتقصيره إما بأن يدعو إليه الطبع كالأكل**

---

(١٥) قوله: إلَّا أن امرأة المعتوه: أي إذا أسلمت عُرِضَ الإسلام على المعتوه دفعاً للظلم بقدر الإمكان، قال العلَّامة سعد: «هذا الاستدراك ليس كما ينبغي، لأنه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الإسلام، لأن إسلامهما صحيح، إلَّا أن يراد أنه استدراك من قوله» فيَشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين»، فافهم.

(١٦) قوله: بخلاف الصبي: فإنه إذا أسلمت امرأته يؤخّر العرض إلى حال عقله، لأن للصغر غاية، فصار انتظار عقله تأخيراً جامعاً للحقّينِ.

(١٧) قوله: النسيان: هو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عمّا من شأنه الملاحظة في الجملة، أعمّ من أن يكون بحيث يتمكّن من ملاحظتها، أي وقت شاء، ويسمى هذا ذهولاً وسهواً، أو يكون بحيث لا يمكن من ملاحظتها إلَّا بعد تجشُّم كسبٍ جديد، وهذا هو النسيان في عرف الحكماء.

(١٨) قوله: لا ينافي الوجوب: لبقاء القدرة بكمال العقل.

(١٩) قوله: لا في حق العباد: أي لا يجعل النسيان عذراً في حقوق العباد، حتى لو أتلف مال إنسان ناسياً يجب عليه ضمانه، لأن حقوق العباد محترمة لحاجتهم لا للابتلاء، وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام، وحقوق الله تعالى ابتلاء، لأنه تعالى غني عن العالمين، وله أن يبتلي عبادَه بما شاء.

(٢٠) قوله: فإن حالها مذكرة: حاصله: أن النسيان في حقوق الله إما أن يقع المرء فيه بتقصير منه، كالأكل في الصلاة، حيث لم يتذكّر مع وجود المُذَكِّر وهو هيئة الصلاة فلا يكون عذراً، وإما أن يقع المرء في النسيان لا بتقصير منه فيكون عذراً، سواء كان مع ما يكون داعياً إلى النسيان ومنافياً للتذكُّر كالأكل في الصوم، لما في الطبيعة من النزوع إلى الأكل، أو لم يكن كترك التسمية عند الذبح، فإنه لا داعي إلى تركها، لكن ليس هناك ما يذكّر إخطارَها بالبال وإجراءها على اللسان، فسلام الناسي في القعدة يكون عذراً حتى لا تبطل صلاته، إذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية إلى السلام.

في الصوم أو بمجرد أنه مركوز في الإنسان كما هو في تسمية الذبيحة والأول ليس بعذر بخلاف الأخيرين فسلام الناسي يكون عذراً لأنه غالب الوجود). (**ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الإدراكات**[٢١] **والحركات الإرادية**[٢٢] **أوجب تأخير الخطاب لا الوجوب)** أي: لا نفس الوجوب لاحتمال الأداء بعده بلا حرج لعدم امتداده قال عليه السلام من نام عن صلاة الحديث[٢٣] **(وأبطل عباراته)** أي أبطل النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله أوجب تأخير الخطاب **(لعدم الاختيار فإذا قرأ في صلاته نائما لا تصح القراءة وإذا تكلم لا تفسد وإذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلاة). (ومنها الإغماء)**[٢٤] وهو تعطل القوى المدركة والمحرّكة حركة إرادية بسبب مرض يعرض للدماغ أو القلب وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم منه النبي عليه السلام وهو فوق النوم فيما ذكرنا) لأن النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المدركة بسبب ترقي البخارات إلى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال والإغماء على خلافه في جميع هذه الأمور كان الإغماء فوق النوم ألا ترى أن التنبيه والانتباه من النوم في غاية السرعة أما التنبيه من الإغماء فغير ممكن **(فيبطل العبادات ويوجب الحدث**[٢٥] **في كل حال)** أي سواء كان قائما أو راكعا أو ساجدا أو متكئاً أو مستنداً بخلاف النوم[٢٦] وإنما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الإغماء وكثافته ولطافة سبب النوم

---

(٢١) **قوله: الإدراكات**: أي الإحساسات الظاهرة، إذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم.

(٢٢) **قوله: الحركات الإرادية**: أي الصادرة عن قصد واختيار، بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفُّس ونحوه.

(٢٣) **قوله: الحديث**: وتمامه: من نام عن صلاة أو نَسِيَها فليصلِّها إذا ذكرها، واستدلّ به على بقاء نفس الوجوب، فإنه لو لم يكن الصلاة واجبة لَمَا أُمِرَ بقضائها.

(٢٤) **قوله: الإغماء**: وهو عارض من كل وجه، لأن الإنسان قد يخلو عنه في مدّة حياته، فكان أقوى من النوم في العارضية، وهو ينافي القوَّة أصلاً، لأنه مرضٌ مُزيلٌ للقُوَى.

(٢٥) **قوله: يوجب الحدث في كل حال**: يعني ظهر أثر شدّته في الحكم حيث صار الإغماء حدثاً في كل حال.

(٢٦) **قوله: بخلاف النوم**: فإن النوم ليس بحدث في بعض الأحوال، لأنه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل إلَّا إذا غلبَ، فحينئذٍ يصير سبباً للاسترخاء فيكون حدثاً.

فمنافاة الإغماء تماسك اليقظة أشد من منافاة النوم إياه فجعل الإغماء حدثاً في كل حال لا النوم وأيضاً كثرة وقوع النوم وقلة الإغماء توجب ذلك دفعا للحرج. **(ولما كان نادراً في الصلاة يمنع البناء وهو في القياس لا يسقط شيئاً من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلاة بأن يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكاة لا يعتبر لأنه يندر وجوده شهراً أو سنَّة)**.

(ومنها الرقّ، وهو عجز حكمي[٢٧] **شرع في الأصل جزاء عن الكفر فيكون حقّ الله تعالى لكنه في البقاء أمر حكمي به يصير المرء عُرضَة للتملك فحينئذ يكون حقّ العبد وهو لا يحتمل**[٢٨] **التجزي)** حتى إن أقر مجهول النسب أن نصفه ملك فلان يجعل عبداً في شهادته وجميع أحكامه، **(وكذا العتق)** الذي هو ضدّه لا يحتمل التجزي **(لأنه يلزم من تجزيه تجزي الرقّ. وكذا الإعتاق**[٢٩] **عندهما لعدم تجزي لازمه اتفاقاً فمعتق البعض معتق الكل عندهما وعند أبي حنيفة**[٣٠] **متجزئ،**

---

(٢٧) قوله: عجز حكمي: احترز بالحكمي عن الحسي، فإن العبد قد يكون أقدر من الحُرّ حسّاً، لكنه عاجز حكماً عمّا يقدر عليه الحر من الشهادة والولاية والملك.

(٢٨) قوله: وهو لا يحتمل التجزي: أي الرِّقُّ لا يحتمل التجزي بأن يصير المرء بعضه رقيقاً ويبقى البعض حرّاً، لأنه أثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصوّر فيهما التجزي، وكذا لا يتصوّر إيجاب العقوبة على البعض مشاعاً، وكذا العتق الذي هو ضدّ الرق لا يحتمل التجزي بأن يعتق بعضُ العبد ويبقى بعضه رقيقاً، لأن فيه تجزي الرقّ ضرورة.

(٢٩) قوله: وكذا الإعتاق: اختلف القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الإعتاق، فذهب أبو يوسف ومحمد رحمهما الله إلى عدم تجزّيه، بمعنى أنّ إعتاق البعض إعتاقُ الكل، لأن العتق لازم الإعتاق، لأنه مطاوعه وأثر الشيء لازم له، والعتق ليس بمتجزّ اتفاقاً بين علمائنا، فكذا الإعتاق بأن يقع من المحل على جزء دون جزء، فإنه لو تجزّى لزم تجزِّي العتق ضرورة.

(٣٠) قوله: وعند أبي حنيفة متجزٍ: ذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى أن الإعتاق متجزٍّ وأنه لا يستلزم تجزِّي العتق، حتى لو أعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل، بل يكون رقيقاً في الشهادة وسائر الأحكام، إذ لو ثبت العتق لثبت في الكل، لعدم التجزِّي، ولا يثبت كذلك مع تضرُّر المالك به، فيتوقّف الحكم بالعتق إلى أن يؤدِّي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق.

إذ الإعتاق إزالة الملك لأن العبد إنما يتصرف في حقه ثم يلزم من إزالة كله زوال الرق وهو العتق فإعتاق البعض إيجاد شطر العلّة ففي الابتداء ثبوت حقّ العبد يتبع ثبوت حقّ الله تعالى وفي البقاء على العكس حتى أن زواله يتبع زوال حقّ العبد) أي زوال حقّ الله تعالى يتبع زوال حقّ العبد **(فمعتق البعض مكاتب عنده إلّا في الردّ إلى الرقِّ، والرقّ[٣١] يبطل مالكية المال، لأنه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسري ولا يصح منهما الحج)** أي من الرقيق والمكاتب حتى إذا أعتقا ووجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير **(لأن منافع بدنهما ملك المولى إلّا ما استثنى من الصلاة والصوم ويصح من الفقير لأن أصل القدرة ثابت له)** وإنما الزاد والراحلة لنفي الحرج. **(ولا يبطل[٣٢] مالكية غير المال كالنكاح والدم والحياة فيصح إقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة)** سواء كان أقر بها المأذون أو المحجور إذ ليس فيها إلّا القطع **(وبالقائمة من المأذون، وأما من المحجور فيصح[٣٣] عند أبي حنيفة مطلقاً)** أي في القطع ورد المال.

(وعند[٣٤] محمد لا يصح مطلقاً، وعند أبي يوسف[٣٥] يصحّ في حقّ القطع

---

(٣١) قوله: والرق يُبطل مالكية المال: لأن الرقيق مملوك مالاً فلا يكون مالكاً، لأن المملوكية والمالية تنبئ عن العجز والابتذال، والمالكيةُ عن القدرة والكرامة فيتنافيان.

(٣٢) قوله: ولا يبطل: أي الرقّ لا يُبطل مالكيةَ غيرِ المال وهو النكاح والحياة والدم، لأن الجهة مختلفة، فإن العبد لم يصر بالرقّ مملوكاً من حيث النكاح والدم والحياة فلم يمتنع مالكيته لهذه الأشياء به، وكان في حق هذه الأشياء مبقى على أصل الحرية، لأنه من خواص الإنسانية، والضرورة داعيةٌ إلى إثبات هذه المالكية.

(٣٣) قوله: فيصحّ عند أبي حنيفة: لأن إقراره بالقطع صحيح لأنه مالكٌ دَمَه، فيصحّ في حق المال بناء على أنه مالكٌ دَمَه فيصح إقراره بالقطع.

(٣٤) قوله: وعند محمد لا يصح مطلقاً: لأن إقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطعَ على العبد في سرقةِ مالِ مولاه.

(٣٥) قوله: وعند أبي يوسف يصح في إلخ: لأنه أقرّ بشيئين، القطعَ وهو على نفسه لأنه مالكٌ دَمَه فيثبت، والمالَ وهو على المولى فلا يصح.

دون المال وينافي[٣٦] **كمال أهلية الكرامات البشرية كالذمّة**[٣٧] **والحل والولاية فيضعف**[٣٨] **الذمة حتى لا يحتمل الدين إلّا إذا ضُمّت إليها مالية الرقبة والكسب معاً فيباع في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك)** أي استهلاك مال الإنسان **(والتجارة)** لا فيما كان في ثبوته تهمة كما إذا أقر المحجور أو تزوج بغير إذن مولاه ودخل بل يؤخر إلى عتقه **(وينصف الحل بتنصيف المحل في حقّ الرجال)** أي يحلّ للحر أربع وللرقيق ثنتان **(وباعتبار الأحوال في حقّ النساء كما سبق في فصل الترجيح)** أي تحل الأمة إذا كانت مقدمة على الحرة ولا تحل إذا كانت مؤخرة عنها أو مقارنة.

(وينصف[٣٩] **الحد والعدة والقسم والطلاق لكن الوحدة لا تقبله)** أي التنصيف **(فيتكامل، وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فإن قيل: يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية أيضاً فكما يعتبر بالنساء يجب أن يعتبر بالرجال أيضاً قلنا: قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فإن انتقص مالكيته في هذا العدد الناقص يلزم النقصان من المنصف ولما كان**[٤٠] **أحد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتاً له على الكمال والملك الآخر وهو ملك المال ناقصاً غير منتف بالكلية لأنه يملك اليد لا الرقبة أوجب ذلك نقصانا**

---

(٣٦) **قوله: وينافي**: يعني أن الرقّ ينبئ عن العجز والمَذَلّة فيتنافى كمال أهليّةِ الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية.

(٣٧) **قوله: كالذمة**: لأن الذمة صفة بها صار الإنسان أهلاً للإيجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات.

(٣٨) **قوله: فيضعف الذمة**: أي إذا انتفى كمال الأمور المذكورة ضعفت ذمَّة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يُطالب به.

(٣٩) **قوله: وينصّف الحد**: لأن تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية على حق المنعم، وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة، وهي ناقصة في حق العبد بالإضافة إلى الحر، فينصّف حدّه القابل للتنصيف كالجَلْدِ بخلاف القَطْع في السرقة.

(٤٠) **قوله: ولما كان أحد الملكين**: يريد أنه يتفرّع على منافاة الرق، لكمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجبُ على عاقلة الجاني قيمته، بشرط أن ينقص عن ديّة الحر وإن كانت قيمته أضعافاً.

في قيمته فانتقصت ديته عن ديّة الحرّ بشيء هو معتبر شرعاً في المهر والسرقة وهو عشرة دراهم وأما المرأة فهي مالكة لأحدهما وهو المال دون الآخر فتنصف ديّتها) اعلم أن الملك نوعان ملك المال(٤١) وملك ما ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والأول ناقص لأنه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة **(فيكون قيمته(٤٢) ناقصة عن قيمة الحرّ)** أي عن ديته **(لا نصفها)** أي إذا بلغ قيمة العبد المقتول خطأ عشرة آلاف درهم فإنه ينقص عن قيمته عشرة دراهم وأما المرأة الحرة فإن ملك المال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف ديّة الرجل هذا ما ذكروا.

وقد وقع على هذا التقرير في خاطري اعتراض فقلت: **(لكن هذه العلّة لا تختص بالدية وأيضاً توجب الإكمال فيما هو من باب الازدواج)** أي لو كانت العلّة لنقصان ديّة العبد عن ديّة الحرّ هذا الأمر وجب أن لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطرداً في جميع الصور ولا يكون الرق منصفاً لشيء من الأحكام بل يوجب نقصاناً والواقع خلاف هذا وأيضاً لما ذكروا أن أحد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغي أن يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملاً في الأرقاء وليس كذلك.

ثم لما ثبت أن العلّة لنقصان ديته عن ديّة الحرّ ليست ما ذكروا أردت أن أبين ما هو العلّة لثبوت هذا الحكم فقلت: **(وإنما انتقص ديّته لأن المعتبر فيه)**(٤٣) أي في العبد **(المالية فلا تنصف لكن في الإكمال شبهة المساواة بالحر فينتقص وهو**

---

(٤١) قوله: ملك المال: وكمالُها بالحُريّة.

(٤٢) قوله: يكون قيمته ناقصة إلخ: فلزم بواسطة نقصان ذلك الرقبة نقصان شيء من قيمته، وقدّرناه بعشرة دراهم، لأنه قد اعتبره الشرع في أقل ما يستولى به على الحرّة استمتاعاً وهو المهر، وفي أقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن.

(٤٣) قوله: وإنما انتقص: يريد أن العلَّة في نقصان دية العبد أن المعتبر فيه جانب المالية، فلا يلزم التنصيف، بل القيمة، لكنها إذا بلغت ديةُ الحر أو زادت عليها ينقص منها شيء اعتبره الشرع في صورة أخرى، كعشرة دراهم احترازاً عن شبهة مساواة العبد بالحر أو زيادته عليه، فإن شبهة الشيء معتبرة بحقيقته، وكما أن حقيقةَ المساواةِ منتفيةٌ فكذلك شبهتها.

أهل[٤٤] **للتصرف في المال حتى أن المأذون يتصرف لنفسه بأهليته عندنا، وعند**[٤٥] **الشافعي لا بل هو كالوكيل)** وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا أذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم إذنه لسائر الأنواع وعنده لا بل يختص الإذن بما أذن فيه كما في الوكالة **(لأنه**[٤٦] **لما لم يكن أهلاً للملك لم يكن أهلاً لسببه وقلنا**[٤٧]: **هو أهل للتكلم والذمة فيحتاج إلى قضاء ما يجب في ذمته وأدنى طرقه اليد على أنها)** أي اليد **(ليست بمال)** فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالاً **(وهي الحكم الأصلي في التصرفات)** أي اليد هي الغرض الأصلي في التصرفات فإن الإنسان محتاج إلى الانتفاع بما يكون سبباً لبقائه ولا يمكن الانتفاع إلّا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشراء ونحوه لحصول

---

(٤٤) **قوله: وهو أهل للتصرف**: يعني أن الرِقّ لا ينافي مالكية اليد والتصرف، حتى أن المأذون يتصرف لنفسه بطريق الأصالة، ويثبت له اليد على أكسابه، بناءً على أنّ الإذن فكُّ الحجر الثابت بالرِّقّ، ورفعُ المانع من التصرف حكماً، وإثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة، حتى أن الإذن في نوع من التجارة يكون إذناً في الكل، ولا يصح الحجر في البعض بعد الإذن العام أو الخاص، ولا يقبل الإذن التأقيت لأنه إسقاط، كذا قال العلّامة سعد.

(٤٥) **قوله: وعند الشافعي**: حاصلُ ما قال الشافعي إنّ تصرُّف الرقيق ليس لنفسه بأهليته، بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل، ويده في الأكساب يد نيابة كالمودع.

(٤٦) **قوله: لأنه لما لم يكن أهلاً**: دليل للشافعي وحاصله: أن الرقيق لو كان أهلاً للتصرف لكان أهلاً للملك، لأنّ التصرف وسيلة إلى الملك وسببٌ له، والسبب لم يشرع إلّا لحكمه واللازم باطل إجماعاً، فكذا الملزوم، وإذا لم يكن أهلاً للتصرف لم يكن أهلاً لاستحقاق اليد، وتحقيق ذلك أن التصرف تملُّك وتمليك، ومعنى التملُّك «الصيرورة مالكاً» ومعنى التمليك «الإخراج عن ملكه إلى ملك الغير» ولا ملك إلّا للمولى.

(٤٧) **قوله: وقلنا**: حاصل الجواب: أن المقصود الأصلي من التصرفات ملك اليد، وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة إليه، وعدم أهليته للوسيلة لا يوجب عدمَ أهليته للمقصود، وإنما يلزم ذلك لو لم يكن إلى المقصود طريق إلّا بتلك الوسيلة، وهو ممنوع لوجود وسيلة أخرى هي التكلُّم والذمة، والدليل على أن الرقيق أهلٌ للتصرف وملك اليد أنه أهل للتكلُّم والذمة.

ملك اليد ثم ملك الرقبة إنما يثبت ليكون وسيلة إلى ملك اليد فإن ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء فيقطع طمع الطامعين والإفضاء إلى التنازع والتقاتل ونحوهما فثبت أن المقصود في التصرفات ملك اليد فأما ملك الرقبة فإنما يثبت ضرورة إكمال ملك اليد فيبطل ما قال لما لم يكن أهلاً للملك لم يكن أهلاً لسببه لأن مباشرة سبب الملك لا تكون خالية عن المقصود الأصلي لأن المقصود وهو ملك اليد حاصل للعبد.

(فأما الملك) أي ملك الرقبة **(فإنما هو حكم ضروري)** أي ليس مقصوداً أصليّاً لذاته وإنما يثبت ضرورة أن يثبت شيء آخر وإذا كان كذلك فعدم أهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم أهليته لما شرع لأجله أما عدم أهليته لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم أهليته لما يكون وسيلة إليه لا سيما إذا كان أهلاً لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد في مسألتنا **(فاليد تثبت له والملك للمولى خلافة عنه)** أي يكون المولى قائما مقام العبد فإن الأصل أن يثبت الملك للمباشر **(وهو كالوكيل[٤٨] في الملك)** أي العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل) أي إذا اشترى شيئاً يقع الملك للمولى كما يقع الملك للموكل في شراء الوكيل **(وفي بقاء[٤٩] الإذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون)** أي المأذون في

---

(٤٨) **قوله: وهو كالوكيل في الملك**: أي وإن كان العبد أصيلاً في نفس التصرف وثبوت ملك اليد، إلَّا أنه لَمَّا لم يكن أهلاً لملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالوكيل والمولى كالمؤكّل حيث ثبت الملك له.

(٤٩) **قوله: وفي بقاء الإذن إلخ**: أي لمَّا كان للمولى حق الحجر عليه بعد الإذن بدون رضاه، كان العبد المأذون في حكم بقاء الإذن بمنزلة الوكيل أيضاً، بخلاف المكاتب، فإن المولى لا يملك عزله بدون تعجيزه نفسه، فلم يمكن جعله بمنزلة الوكيل في حكم بقاء الكتابة، كذا في «الكشف»، وإنما قال في حال بقاء الإذن لأنه في حال ابتداء الإذن ليس كالوكيل، إذ الوكالة لا يثبت إلَّا فيما وكّل به والإذن يعمّ، وإنما قال: «مرض المولى»، لأنه في حال صحة المولى ليس كالوكيل، إذ يصحّ منه المحاباة الفاحشة، ولا يصحّ من الوكيل، وإنما قال: «عامة مسائل المأذون»، لأنه ليس كالوكيل في مسألة التوكيل بالاشتراط إذا اشترى بغبن فاحش، فإنه يصحّ من المأذون ولا يصحّ من الوكيل.

حال بقاء الإذن بمنزلة الوكيل في هاتين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون أما مرض المولى فصورته أن المأذون إن تصرف في حال مرض المولى وحابى محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه أصلاً وإذا لم يكن على المولى دين والمسألة بحالها يعتبر التصرف من الثلث لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرُّف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال صحة المولى ليس كالوكيل وأما عامة مسائل المأذون فكما إذا أذن المولى عبده والعبد المأذون عبدا اشتراه من كسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون الأول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل إذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الأول لم ينعزل الثاني وكذا إذا مات المأذون الأول لا ينحجر الثاني كالوكيل إذا مات وإنما قال في بقاء الإذن لأنه في حال ابتداء الإذن ليس كالوكيل عندنا فإن الوكيل لا يثبت له التصرُّف إلّا فيما وكل به بخلاف المأذون لكن في بقاء الإذن هو كالوكيل.

(**وهو معصوم الدم**[٥٠] **كالحرّ لأنها**) أي العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم (**بناء على الإسلام وداره فيقتل الحرّ بالعبد والرقّ يوجب نقصاناً**[٥١] **في الجهاد على ما قلنا في الحج**) إن منافعه ملك المولى إلّا ما استثني (**فلا يستحق**

(٥٠) **قوله: وهو معصوم الدم**: أي الرقيق معصوم الدم بمعنى أنه يحرم التعرض له بالإتلاف حقاً له ولصاحب الشرع، لأن العصمة نوعان: **مؤثمة**، وهي التي توجب الإثم على تقدير التعرّض للدم ولا توجب الضمان أصلاً، وهي تثبت بالإيمان. **ومقومة**، وهي التي توجب الإثم والضمان جميعاً على تقدير التعرُّض وهي تثبت بدار الإيمان، أي بالإحراز بها، ثم إن كان التعرُّض عمداً فالضمان هو القصاص، وإن كان خطأً فالدية، والإثم يرتفع في العصمتين إن كان القتل خطأ، وبالتوبة والاستغفار إن كان عمداً، فالرقُّ لا يؤثّر في عصمة الدم مؤثمة كان أو مقومة بالإسقاط والتنقيص.

(٥١) **قوله: والرق يوجب نقصاناً**: لأن الرِقّ كما ينافي مالكيّةَ المال ينافي مالكيَّة منافع البدن، غير أن الشرع استثنى منافع بدنه عن ملك المولى في بعض العبادات كالصلاة والصوم نظراً للعبد، ولم يستثن في البعض نظراً للمولى كالحج والجهاد، فلذا لا يحلّ له القتال بدون إذن المولى، وإذا قاتل بإذنه أو بغير إذنه لم يستحقّ السهم الكامل بل يُرضَخ له، لأن استحقاق الغنيمة إنّما هو باعتبار معنى الكرامة.

السهم الكامل وينافي الولايات[٥٢] **كلها فلا يصلح أمان المحجور لأنه تصرف على الناس ابتداء وأما أمان المأذون فليس من باب الولاية، لأنه لا يصح أولا في حقّه إذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما في شهادته بهلال رمضان)** فإن صوم رمضان يثبت أولا في حقه ثم يتعدى إلى كافة الناس ولا تشترط الولاية لمثل هذا **(وينافي ضمان ما ليس بمال فلا تجب الديّة**[٥٣] **في جناية العبد بل يجب دفعه جزاء)** أي لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال لأنّ ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس بأهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الديّة في جناية العبد خطأ لأن الديّة صلة في حقّ الجاني كأنه يهب ابتداء وعوض في حقّ المجني عليه فكون المتلف غير مال ينافي الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي أن يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء **(إلّا أن يختار المولى الفداء**[٥٤] **فيصير الوجوب عائداً إلى الأصل فإن الأرش أصل في الباب حتى لا يبطل بالإفلاس وعندهما يصير كالحوالة)**[٥٥] أي الأرش أصل في باب الجنايات خطأ لكن العبد ليس أهلاً لأن يجب عليه الأرش لما قلنا: أنه صلة ولما لم يجب

---

(٥٢) قوله: وينافي الولايات كلها: بمنزلة التفسير لِما سبق من أنه ينافي كمال أهليةِ الولاية لئلّا يتوهّم منه أنه له ولاية ضعيفة كالذمة، وذلك لأنه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدّى إلى غيره.

(٥٣) قوله: فلا تجب الدية في جناية العبد: يعني إذا كان خطأً، وأما في العمد فيجب القصاص، ويكون هذا ضماناً على المولى.

(٥٤) قوله: إلَّا أن يختار المولى الفداء: فإنه لا يجب عليه دفعُ العبد وإن أفلس وعجز عن الفداء، وذلك لأن الأرش أصل في الجناية الخطأ، لأنه الثابت بالنص، وإنما صير إلى الدفع ضرورة أن العبد ليس بأهل للصلة وقد ارتفعتِ الضرورة باختيار المولى الفداء دفعاً، وعاد الأمر إلى الأصل، ولم يبطل بالإفلاس.

(٥٥) قوله: وعندهما يكون كالحوالة: أي عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كأنّ العبد أحال بالواجب على المولى، لأن الأصل في الجناية أن يصرف الجاني إليها كما في العمد، وقد عدل عن ذلك في الخطأ من الحرّ لتعذُّر الصرف، فصار اختيار الفداء نقلاً عن الأصل إلى العارض، كما في الحوالة، فإذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد إلى الأصل.

عليه الأرش لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصارت رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الأرش فداء عن العبد لئلّا يفوته العبد صار وجوب الفداء عائداً إلى الأصل لا كالحوالة حتى إذا أفلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حقّ ولي الجناية في الدفع **(ومنها الحيض**[٥٦] **والنفاس وهما لا يعدمان الأهلية**[٥٧] **إلّا أن الطهارة عنهما شرط للصلاة والصوم على ما مرّ. ومنها المرض**[٥٨] **وهو لا ينافي الأهلية لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه للقدرة الممكنة ولما كان سبب الموت وهو علّة للخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر إذا اتصل بالموت)** الضمير في «وهو» يرجع إلى الموت والضمير في «كان» وفي «يوجب» وفي «اتصل» يعود إلى المرض. والمعنى أن الموت علّة لأن يقوم الغير مقامه **(مستنداً**[٥٩] **إلى أوله)** أي أول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فإن مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر أنه مرض الموت إلّا باتصاله بالموت فإذا اتصل به يثبت الحجر مستنداً إلى أول المرض **(في قدر ما يصان به حقّهما فقط)** أي حقّ الغريم والوارث وقوله في قدر متعلق بالحجر **(فيجوز النكاح بمهر المثل)**

---

(٥٦) قوله: ومنها الحيض والنفاس: أي من الأعذار السماوية، والحيض في الشريعة: «دمٌ ينفضُه رحِم المرأة السليمة عن الداء والصِغر». والنفاس: «الدم الخارج من قُبل المرأة عقيبَ الولادة».

(٥٧) قوله: لا يعدمان الأهلية: لا أهليةَ الوجوب ولا أهليةَ الأداء، لأنهما لا يخلّان بالذمة ولا بالعقل والتمييز ولا بقدرة البدن، فكان ينبغي أن لا تسقط بهما الصلاة كما لا يسقط الصوم، لكن الطهارة عن الحيض والنفاس شُرِطَت للصلاة على وفاق القياس، وفي وضع الحيض والنفاس ما يُوجب الحرجَ في قضاء الصلاة، والحرج مدفوع شرعاً.

(٥٨) قوله: ومنها المَرَض: يعني غير ما سبق من الجنون والإغماء، وذلك لأن المراد بالمرض ما لا يوجب اختلالاً في العقل، فلا يكون الجنون والإغماء منه.

(٥٩) قوله: مستنداً إلى أوّله: أي حال كون الحجر مستنداً إلى أول المرض، لأن سببَ الحَجْر مرضٌ مُمِيتٌ، وسببُ الموت هو المرض عن أصله، لأنه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام.

ففي مقدار مهر المثل لم يتعلّق به حقّ الوارث والغريم لأن المريض محتاج إلى النكاح لبقاء نسله وفي كل ما يحتاج هو إليه لا يتعلّق به حقّ الغير وإذا لم يتعلّق حقّهما بمهر المثل لم يكن في الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقّهما إذ لا حقّ لهما فيه (**وكلّ تصرّف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض إن احتيج إليه، وما لا يحتمله**)[٦٠] أي الفسخ كالإعتاق (**يصير كالمعلّق بالموت**) أي لا يقبل النقض فإن كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حقّ الدائن فيجب السعاية في الكل وإن لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حقّ الوارث في الثلثين.

(**والقياس في الوصية البطلان لكن الشرع جوّزها نظراً له**)[٦١] أي للمريض ليتدارك بتقصيرات أيام حياته (**في القليل ليعلم أن الحجر وترك إيثار الأجنبي على الوارث أصل ولما أبطل الشرع الوصية للوارث إذ تولى بنفسه**). اعلم أنه تعالى فرض أولا الوصية للوارث بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: الآية ١٨٠]، ثم تولّى بنفسه حيث قال: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: الآية ١١] فنسخ الأول (**بطلت**) أي الوصية للوارث (**صورة**) بأن يبيع[٦٢] المريض عيناً من التركة من الوارث بمثل القيمة لأنه وصية بصورة العين لا بمعناه، (**ومعنى**) بأن يقرّ لأحد من الورثة فإنه وصية معنى (**وحقيقة**) بأن أوصى لأحد الورثة (**وشبهة**) بأن باع الجيد من الأموال

---

(٦٠) **قوله: وما لا يحتمله**: أي الفسخ كالإعتاق الواقع على حق الغريم، بأن يعتق المريضُ عبداً من ماله المستغرق بالدين أو على حقّ الوارث، بأن يعتق عبداً يزيد قيمتُه على ثلث ماله.

(٦١) **قوله: نظراً له**: هذا وقول المصنف الآتي: «وليعلم كلاهما» متعلِّقٌ بقوله: «جوزها»، إلَّا أن الأول تعليلٌ لتجويز الوصية، والثاني لتقييده بالقليل.

(٦٢) **قوله: بأن يبيع**: يعني لو باع من أحد الورثة عيناً من أعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة، حيث آثر الوارث بعين من أعيان ماله بمقابلةٍ، لا معنًى لاسترداد العوض منه، فلا يجوز عند أبي حنيفة رحمه الله، لأن حق الوارث كما يتعلّق بالمالية يتعلّق بالعينية فيما بينهم، وعندهما يجوز لعدم الإخلال بثُلثي المال، وأما بيعه من الأجنبي فيجوز اتفاقاً، إذ لا حجر للمريض من التصرف مع الأجنبي فيما لا يخلّ بالثُّلثين.

الربوية برديء منها **(وتقوّمت الجودة)** عطف على قوله بطلت **(في حقه)** أي في حقّ الوارث **(كما في الصغار)** أي إن باع الولي مال الصبي من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز إلّا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرماء بما له صورة ومعنى في حقهم أي في حقّ الورثة والغرماء حتى لا يكون لأحد الورثة أن يأخذ التركة ويعطي باقي الورثة القيمة ولو قضى المريض حقّ بعض الغرماء بمثل القيمة شاركهم البقية. ولا يجوز(٦٣) للمريض البيع من أحد الورثة أو الغرماء بمثل القيمة **(ومعنى فقط في حقّ غيرهم)** حتى يصح بيع المريض من الأجانب بمثل القيمة **(لا ينفذ إعتاق المريض)** هذا تفريع على قوله: ومعنى فقط في حقّ غيرهم، فإن حقّ الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة إلى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة إلى العبد تعلق حقهم بماليته لا بصورته فيصح إعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقاً للحرية ولا يمكن نقض الإعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهي المالية حتى يجب السعاية في الكل إذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال إذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب إلّا أنه لا يمكن رده إلى الرق **(بخلاف إعتاق الراهن، لأن حقّ المرتهن في ملك اليد فقط)** فإن إعتاق الراهن ينفذ فإن كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وإن كان فقيرا يسمّى في الأقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناء فعتق الراهن حر مديون فتقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا تقبل شهادته.

(ومنها(٦٤) الموت، وهو عجز ظاهر كله والأحكام هنا دنيوية وأخروية أما الأولى فكل ما هو من باب التكليف يسقط به إلّا في حقّ الإثم وما شرع عليه

---

(٦٣) **قوله: ولا يجوز للمريض البيع من إلخ**: هذا مما لا يوجد له رواية، بل الروايات متفقة على أنه يجوز للمريض أن يبيع العين من أحد الغُرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختصّة بالورثة.

(٦٤) **قوله: ومنها الموت**: هو آخر العوارض السماوية فقيل: هو صفة وجودية خُلِقَت ضداً للحياة. لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [المُلك: الآية ٢]، وهذا مذهب أهل السنَّة، وقيل: «هو عدم الحياة عمّا من شأنه الحياة»، أو «زوال الحياة» ومعنى الخلق في الآية: التقدير.

لحاجة غيره إن كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لأنها) أي العين **(هي المقصودة وإن كان[٦٥] ديناً لا يبقى بمجرد الذمة إلّا أن يضم إليها)** أي إلى الذمة **(مال أو كفيل فلا تجوز الكفالة عن ميت إلّا عند وجود أحدهما)** أي الكفالة لا تجوز إلّا أن يبقى عنه مال أو كفيل **(ويلزمه الدين مضافاً إلى سبب صحّ في حياته، وصورته: كما إذا حفر بئرا فوقع فيها حيوان بعد موته وأما ما شرع عليه صلة كنفقة المحارم إلّا أن يوصي فيصح من الثلث، وأما ما شرع له لحاجته فتبقى ما تنقضي به الحاجة فتبقى التركة على حكم ملكه حتى يترتّب منها[٦٦] حقوقه ولهذا تبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته إلى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته[٦٧] إلى انقطاع أثر الكفر وإلى حرية أولاده. وأما[٦٨] المملوكية فتابعة هنا فإن الأصل في هذا العقد ثبوت اليد)** أي تابعة في باب الكتابة وهو جواب عن سؤال مقدر وهو أنه لما ذكر أن كل ما يحتاج إليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته وكل ما لا يحتاج إليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة إنما يمكن بقاؤه إذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة له إلى بقاء المملوكية فلا يبقى فبعد الكتابة لا يبقى فأجاب بأن المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بتاء المالكية يداً والمملوكية رقبة تبقى ضمنا لا قصداً.

---

(٦٥) **قوله: وإن كان ديناً لا يبقى إلخ**: لأن الذمّة قد ضَعُفَت بالموت فوق ما تضعف بالرقّ، إذ الرقّ يُرجى زواله بخلاف الموت، ولأن أثر الدين في توجُّه المطالبة ويستحيل مطالبة الميتِ، فإذا انضمّ إلى الميت مال أو كفيل يقوى الذمة.

(٦٦) **قوله: حتى يترتّب منها**: أي من التركة حقوق الميت كمؤن تجهيزه، ثم قضاء دينه، ثم تنفيذ وصاياه من ثلُث الباقي، وإنما يقدّم التجهيز على الدين إذا لم يتعلّق بالعين كالمرهون والمستأجر والمشتري قبل القبض، والعبد الجاني ونحو ذلك، ففي هذه الصور صاحبُ الحق أحقُّ بالعين.

(٦٧) **قوله: لحاجته**: أي حاجة المولى إلى الثواب الحاصل بالإعتاق.

(٦٨) **قوله: وأما المملوكية فتابعة**: يعني أن مملوكية الميت تابعة وإن لم يكن محتاجاً إليها، إلّا أنه حكم ببقائها في المكاتب ضمناً وتبعاً لبقاء مالكيته يداً ضرورة أن عقد الكتابة لا يُمكن بقاؤها بدون بقاء المملوكية رقبةً، إذ المكاتب عبدٌ ما بقي درهمٌ.

(ويثبت الإرث[٦٩] **نظراً له خلافة والخلافة إذا ثبت**[٧٠] **سببها وهو مرض الموت يحجر الميت عن إبطالها فكذا إذا ثبتت)** أي الخلافة **(نصّاً فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به)** أي بالموت وإنما يثبت به الخلافة لأن التعليق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت في الموصى به **(فيكون سبباً)** أي التعليق بالموت سبباً **(في الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لأنه)** أي الموت **(كائن بيقين)** فإن قيل: فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز بيع عبد علق عتقه بأمر كائن يقيناً، قلنا: بيع العبد المعلق عتقه بالموت إنما لا يجوز لأمرين أحدهما الاستخلاف كما ذكرنا، والثاني التعليق بأمر كائن لا محالة فصار مجموع الأمرين علّة لعدم جواز بيعه فكل منهما على الانفراد جزء العلّة **(فلا يجوز بيع المدبر ويصير كأم الولد في استحقاق الحرية دون سقوط التقوُّم**[٧١]**، لأن تقوّمها إنما يسقط، لأنه لما استفرشها صار التمتع فيها أصلاً والمال تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الأصل)** وهو أن ما يحتاج إليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج إليه **(قلنا: المرأة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس**[٧٢] **لأن مالكيته حقّ له فتبقى بخلاف مملوكيتها لأنها حقّ**

---

(٦٩) **قوله: ويثبت الإرث**: أي ولأنه يبقى ما ينقضي به حاجة الميث يثبت الإرث بطريق الخلافة عنه نظراً له، لأنه يحتاج إلى من يخلفه في أمواله، ففوّض الشرع ذلك إلى أقرب الناس إليه نظراً له من جهة أن انتفاع أقاربه بأمواله بمنزلة انتفاعه بنفسه بها.

(٧٠) **قوله: والخلافة إذا ثبت سببها**: فإنّ مرض الموت مُفضٍ إلى الموت الذي هو السبب حقيقةً يصيرُ الميت، أي المريض بمرض الموت محجوراً عن التصرفات التي يبطلها تلك الخلافة، فكذلك إذا ثبت الخلافة بتنصيص الأصل بأن قال: «أوصيتُ لفلانٍ بكذا» أو قال لعبده: «أنتَ حرٌّ بعد موتي» أو إذا متُّ فأنتَ حرٌّ، فإن كلاً من الإيصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف.

(٧١) **قوله: دون سقوط التقوم**: أي المدبر لا يصير كأم الولد في سقوط التقوم، لأن الإحراز للمالية أصل في الأمة والتمتُّع تبعٌ، ولم يوجد في المدبر ما يُوجب بطلانَ هذا الأصل بخلاف أم الولد، فإنها لما استفرشت واستولدت صارت محرزةً للمتعة، وصارتِ الماليةُ تبعاً، فسقط تقوّمها عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى لا يضمن بالغصب وبإعتاق أحد الشريكين نصيبه منها.

(٧٢) **قوله: بخلاف العكس**: أي لا يغسل الزوج امرأته إذا ماتت خلافاً للشافعي رحمه الله.

عليها وأما ما لا يصلح(٧٣) **لحاجته كالقصاص)** لأن القصاص عقوبة وجبت لدرك الثأر عند انقضاء الحياة والميت لا يحتاج إلى هذا بل الورثة محتاجون إليه **(فإنه يجب حقّاً للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت حتى يصح عفوه أيضاً ولهذا)** أي ولأجل أن القصاص يجب ابتداء للورثة **(قال أبو حنيفة: القصاص غير**(٧٤) **مورث، حتى لا ينتصب بعض الورثة خصماً عن**(٧٥) **البقية، لكن إذا انقلب، أي القصاص مالا وهو يصلح لحوائج الميت يصرف إلى حوائجه ويورث منه، وأما**(٧٦) **أحكام الآخرة فكلها ثابتة في حقه)**.

(وأما العوارض المكتسبة(٧٧) **فهي إما من نفسه وإما من غيره)** أما الأول

---

(٧٣) قوله: وأما ما لا يصلح لحاجته: أي لحاجة الميت كالقصاص، فإنّ الجناية وقعت على حق أولياء الميّت، لانتفاعهم بحياته فيثبت لهم القصاص ابتداءً تشفياً للصدور ودركاً للحقد، لا انتقالاً عن الميت.

(٧٤) قوله: القصاص غير موروث: يعني لا يثبت على وجهٍ يجري فيه سهامُ الورثة بل يثبت ابتداء للورثة.

(٧٥) قوله: خصماً من البقية: يعني إذا ادّعى رجل دم أبيه على رجل وأخوه غائب، وأقام بيِّنته على ذلك تُقْبل، ويُحبس القاتل، لأنه صار متهماً بالدم، فإذا حضر الغائب كُلِّفَ أن يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل إعادة البينة، وعندهما لا يكلّف إعادة البينة، لأن عندهما القصاص واجب بطريق الإرث، وأحد الورثة ينتصب خصماً عن الميت فيما يثبت له.

(٧٦) قوله: وأما الأحكام الآخرة إلخ: قال العلّامة جلبي: الأحكام الأخروية أربعة أنواع، ما له من الحقوق والمظالم، وما عليه منهما، وما بلغ من ثواب وكرامة بفضله تعالى، أو من عقاب وملامة بعدله، وللميت في حق الكل حكم الأحياء، لأن القبر له كالرحم للماء وكالمهد للطفل.

(٧٧) قوله: وأما العوارض المكتسبة: أي التي يكون لكسب العباد مَدْخَلٌ فيها بمباشرة الأسباب كالسكر أو بالتقاعد من المزيل كالجهل، وأقسامه فيما يتعلّق بهذا المقام أربعة: جهل لا يصلح عذراً ولا شبهةً وهو في الغاية، وجهل هو دونه، وجهل هو يصلح شبهة، وجهل يصلح عذراً، فالأول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوَّة محمد عليه السلام فإنه مكابرة.

(فمنها الجهل وهو إما جهل لا يصلح عذراً كجهل الكافر لأنه مكابرة بعدما وضح الدليل فديانة الكافر) أي اعتقاده **(في حكم لا يحتمل التبدُّل)** كعبادة الصنم مثلاً باطلة **(فلا يكون للكفر حكم الصحة أصلاً)** بخلاف الأحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلاً فإنه يصح منهم. **(وأما في حكم يحتمله فدافعة للتعرض لهم فقط عند الشافعي)** أي ديانته دافعة للتعرض لهم لقوله عليه السلام: اتركوهم وما يدينون، **(فلا يحدّ الذمّي بشرب الخمر، وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى هي دافعة له)** أي للتعرض **(ولدليل الشرع في أحكام الدنيا استدراجاً**[٧٨] **ومكراً وزيادة لإثمهم وعذابهم كأن الخطاب لم يتناولهم فيها)** أي في أحكام الدنيا اعلم أن الاستدراج تقريب الله تعالى العبد إلى العقوبة بالتدريج فتكون ديانتهم دافعة لدليل الشرع في أحكام الدنيا فيوهم تخفيفا لكنه تغليظ في الحقيقة كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع أن الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس وصورة التخفيف والإمهال توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وفي توهم الإهمال كما نطق به الحديث وهو قوله عليه السلام: أمهلناهم فظنوا أننا أهملناهم، وكما قال الله تعالى: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٢﴾ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِى مَتِينٌ﴾ [الأعراف: ١٨٢ - ١٨٣]. وقال عزّ وجلّ: ﴿أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [آل عمران: الآية ١٧٨]، وقال: ﴿نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: الآية ١١٥] الآية، **(فيثبت عنده)** أي عند أبي حنيفة رحمه الله **(تقوُّم الخمر والضمان بإتلافها وجواز البيع ونحوها**[٧٩] **وصحة نكاح المحارم حتى إن وطئ فيه)** أي في نكاح المحارم **(ثم أسلم يكون محصناً فإن العفة عن الزنا شرط لإحصان القذف)** فعند أبي حنيفة: أن وطأه في هذا النكاح لا يكون زنا **(فيحدّ قاذفه**[٨٠] **ويجب به النفقة)**

---

(٧٨) **قوله: استدراجاً**: يعني قصور الخطاب عن الكافر ليس للتخفيف عليه ولكن للاستدراج وهو التقريب إلى العذاب بوجه لا شعور له به.

(٧٩) **قوله: ونحوها**: أي مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدُّق بها وأخذ العُشر من قيمتها وكذا الخنزير.

(٨٠) **قوله: فيحدّ قاذفه**: أي قاذف المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم حالَ الكفر، وهذا تفريع على ثبوت الإحصان، وقوله: «ويجب به النفقة» تفريع على صحة النكاح، لا على ثبوت الإحصان، فلا يكون عطفاً على قوله: «فيحدّ قاذفه» بل على ما قبله.

أي بنكاح المحارم **(ولا يفسخ)** أي نكاح المحارم **(ما دام الزوجان كافرين، إلّا أن يترافعا)** ثم أقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الإحصان بنكاح المحارم بقوله: **(لأنّ تقوّم المال وإحصان النفس من باب العصمة وهي الحفظ فيكون في ثبوتهما الحفظ عن التعرُّض)** تقريره: أن ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقاً ودافعة لدليل الشرع في أحكام الدنيا، أي في الأحكام التي تصلح ديانتهم دافعة لها لا يتناولهم دليل الشرع في تلك الأحكام عندنا، فإذا عرفت هذا فتقوم الخمر وإحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدي إلى الغير فيثبتان **(ولا يلزم الربا لأنهم قد نهوا عنه)** هذا جواب إشكال على أن ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فإنه يجب أن يتركوا على ديانتهم في باب الربا أيضاً فأجاب بأن معتقدهم في الربا ليس هو الحل لقوله تعالى: (وأكلهم[٨١] الربا وقد نهوا عنه)، وقد خطر ببالي على هذا الجواب نظر وهو أن قوله ديانتهم دافعة للتعرض اتفاقاً ودليل الشرع لا يراد به أن ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فإن ديانة[٨٢] الكافر لا تكون صحيحة، بل المراد[٨٣] أن معتقدهم وإن كان باطلاً دافع كنكاح المحارم مثلاً فإنه لا يحلّ في شريعة من الشرائع لأن حله كان في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه الصلاة والسلام فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب أهل الكتاب الربا سيّان، والفرق بينهما صعب جداً، ويمكن أن يقال حرمة الربا مذكورة في التوراة فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المجوس ولا يمكن لنا

---

(٨١) **قوله: وأكلهم الربا وقد نهوا عنه**: هذا من سهو القلم، والصواب: وأخذهم الربا.

(٨٢) **قوله: فإن ديانة الكافر**: يعني ما يكون مختصّاً به مخالفاً للإسلام لا يكون صحيحة، بخلاف ما إذا يوافق الإسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق.

(٨٣) **قوله: بل المراد أن معتقدهم**: أي ما كان شائعاً من دينهم متفقاً عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم أو لم يرد به، وسواء كان حقّاً أو باطلاً دافع كنكاح المحارم في دين المجوس، فإنه وإن كان باطلاً غير ثابت في كتابهم إلّا أنه شائع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم، فتكون ديانةً لهم، بخلاف الربا عند اليهود، فإنَّ حرمته ثابتة في التوراة، فارتكابه فسقٌ منهم لا ديانة اعتقدوا حلّه.

إلزامهم بما في كتبنا فافترقا. (**فإن قيل: ديانتهم ليست حجة متعدية إجماعاً فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلف بنتين إحداهما لا ترث بالزوجية**) اعلم أن الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الإرث فالحكمان مختلفان في الأصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم واحد هو بمنزلة الجنس لهما وهو أن ديانتهم غير متعدية، (**قلنا: يثبت بديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه إلّا دفع دليل الشرع ثم هو**) أي التقوُّم (**شرط للضمان لا علته وكذا الإحصان**) أي إحصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف (**فلا يكون في إثباتهما**) أي في إثبات التقوُّم والإحصان (**إثبات الضمان والحدّ**) بل الضمان والحد إنما يثبتان بإتلاف الخمر وبالقذف وإنما يلزم القول بتعدي دياتهم لو أثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقوُّم والإحصان ولم نفعل كذلك.

(**وأما النفقة فإنما تجب دفعاً للهلاك فتكون دافعة لا متعدية، ولأنهما لما تناكحا دَانَا بصحته فيؤخذ الزوج بديانته، ولا كذلك**(٨٤) **من ليس في نكاحهما كالوارث الآخر**) جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسي، وتقريره: أن في إرث البنت التي هي زوجته ضرّراً بالوارث الآخر أي البنت التي هي ليست زوجته فتكون متعدية هٰهنا (**وأما عندهما فكذلك**). اعلم أنّ ما ذكر هو مذهب أبي حنيفة وأما على قولهما فكذلك أيضاً) أي ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في أحكام الدنيا (**إلّا أن نكاح المحارم ليس حكماً**(٨٥) **أصلياً بخلاف تقوم الخمر بل كان ضرورياً إذ في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام لم يحلّ نكاح الأخت من بطن واحد**) أي نكاح المحارم كان في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام حكماً ضرورياً

---

(٨٤) **قوله: ولا كذلك من ليس في نكاحهما**: إشارة إلى الجواب: أن القياس على مجوسي خلف بنتين إحداهما زوجته، وتقريره: أن من ليس في نكاح المتناكحين يعني البنت التي ليست بزوجته وهو المراد بالوارث الآخر، ليس بمنزلة زوج المحرم، حتى يؤاخذ بديانته، لأن الضرر يلحقه من غير التزام منه فتكون تعدية، بخلاف تضرُّر الزوج بالنفقة بإنه بالتزامه.

(٨٥) **قوله: ليس حكماً أصلياً**: أي في شريعة.

إذ لولا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل أصلاً والدليل على هذا أن نكاح الأخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم عليه السلام وكانت السُنَّة الإلهية في ذلك الزمان ولادة ذكر مع أنثى من بطن واحد، والمشروع أن يتزوج كل أنثى ذكر من بطن آخر فكان النكاح بين التوأمين حرام ولا شك أن التوأمين مخلوقان من ماء اندفق دفعة واحدة والولدان من بطنين مخلوقان من ماءين اندفقا دفعتين فالأخت من بطن واحد أقرب من أخت لا تكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقضي بالبعد لم تحل القربى فعلم أن الأصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حلّ الأخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حلّ نكاح المحارم إذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم، بخلاف الخمر(٨٦) إذ بعد قصر دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل، وإذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للإحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم أسلم.

(وأيضاً حد القذف يندرئ بالشبهة) أي سلّمنا أن هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ حد القذف بها فقوله وأيضاً عطف على قوله أن نكاح المحارم إلخ وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم أسلم فلهذا المعنى قال وأيضاً **(ولا تجب النفقة أيضاً)** عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ونعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف **(أما على الدليل الأول فظاهر)** وهو أن حلّ نكاح المحارم ليس حكماً أصليا وذلك، لأن الدليل الأول يوجب بطلان النكاح فلا تجب النفقة **(وأما على الثاني)** وهو أن حد القذف يندرئ

---

(٨٦) **قوله: بخلاف الخمر**: توضيحه: أن الخمر كانت متقوِّمةً في الأصل وإنما أبطل النص تقوُّمها، فكانت دِيانتُهم دافعةً لإلزامنا إياهم، لا مُثبتةً، وإنما تصير الدينة متعدّية إذا كان الضمان مضافاً إلى التقوُّم وليس كذلك، إذ هو شرط الضمان لا علّته، والتقوُّم ساقط عند المسلم، فكان السبب غير موجود في حقه، فكان الكافر بديانته مثبتاً، أمّا إذا كان شرطاً فلا، إذ المسلم يدّعي عدمَ الشرط وهو التقوُّم، والكافر يدفعه بديانته وكانت متقوّمةٌ في الأصل.

بالشبهة (**فالنكاح وإن صحّ لكن النفقة صلة مبتدأة فلا تجب كالميراث إذ لو وجبت تصير الديانة متعديّة**) فالحاصل أن المراد بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكماً أصلياً في حقهم.

(**والجواب**) أي جواب أبي حنيفة في النفقة (**أنها لدفع الهلاك**) فإيجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا بأن ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لأن الزوج حابس للزوجة فإن حبسها بلا نفقة يكون متعرضاً لها بالإهلاك فإيجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا أن إيجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فأجاب بقوله: (**وغناها**[٨٧] **لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس وأما جهل كما ذكرنا**) أي لا يصلح عذراً وهو عطف على قوله وأما جهل لا يصلح عذراً (**لكنه دونه**) أي دون الجهل الأول (**كجهل صاحب الهوى**[٨٨] **في صفات الله تعالى وأحكام الآخرة، لأنه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان مؤولا للقرآن كان دون الأول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته وإلزامه فلا يترك على ديانته فلزمه جميع أحكام الشرع، وكجهل الباغي**[٨٩] **فيضمن بإتلاف مال العادل**

---

(٨٧) **قوله: وغناها**: يعني أن المال في نفسه يصير إلى قليل وإن كَثُرَ، والحاجة دائمة لإمكان الحياة إلى يوم القيامة.

(٨٨) **قوله: كجهل صاحب الهوى**: مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات، وكونه تعالى مرئياً في الجنة بالأبصار، وكونه خالقاً للشرور والقبائح وغيرها، وإنما لم يكن هذا عذراً لكونه مخالفاً للدليل الواضح من الكتاب والسنَّة والمعقول، وإنما كان دون جهل الكافر، لأن صاحب الهوى مُؤوِّلٌ للقرآن، أي يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيضِ مُعتقدِه ويحمله على وفقِ معتقدِه، لا أن ينبذه وراء ظهره مثل الكافر، كذا في «التلويح».

(٨٩) **قوله: وكجهل الباغي**: هو الخارج عن طاعة الإمام الحق بتأويل فاسد وشبهة طارئة، فإذا استحلّ الباغي الأموالَ أو الدماء بتأويل أنّ مباشرة الذنب كفر، لا يُحكم بإباحتها في حقه بتأويله كما حكمنا بإباحة الخمر في حق الكافر بديانته فلذلك قلنا: إذا أتلف الباغي مال العادل أو نفسه ولا منعة له يضمن، كما لو أتلفه غيره لبقاء ولاية الإلزام.

أو نفسه إلّا أن يكون له(٩٠) منعة فتسقط ولاية الإلزام وتجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث(٩١) بقتله، لأن الإسلام جامع) أي بيننا وبين الباغي فيكون سبب الإرث موجوداً **(والقتل حقّ)** فلا يكون مانعاً من الإرث **(وكذا إن قتل عادلاً)** أي لا يحرم(٩٢) الباغي الإرث إن قتل عادلاً **(لأنه حقّ في زعمه وولايتنا منقطعة عنه، ولما كانت الدار(٩٣) واحدة والديانة مختلفة تثبت العصمة من وجه فلا نملك ماله**

---

(٩٠) قوله: إلَّا أن يكون له منعة إلخ: فيسقط عنه ولاية الإلزام بالدليل حساً وحقيقةً، فوجب العمل بتأويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان في نفسٍ ولا مالٍ بعد التوبة كما لم يؤخذ أهل الحرب به بعد الإسلام، وقال الشافعي رحمه الله: يلزم الضمان وإن كان له منعة، وقد روي عن محمد رحمه الله أنه قال: أُفتي في أهل البغي إذا تابوا بأن يضمنوا ما أتلفوا من النفوس والأموال، ولا ألزمهم ذلك في الحكم، لأنهم كانوا معتقدين الإسلام وقد ظهر لهم خطؤهم في التأويل، إلَّا أنّ ولاية الإلزام كانت منقطعة للمنعة فلا يجبرون على أداء الضمان في الحكم، ولكن نفتي به فيما بينهم وبين ربهم، ولا نفتي أهل العدل بمثله، لأنهم محقُّون في قتالهم وقتلهم ممتثلون للأمر، كذا في المبسوط. وحاصل هذا الفصل: أن المغيّر للحكم اجتماع التأويل والمنعة، فإذا تجرّد أحدهما عن الآخر لا يتغير الحكم في حق ضمان المصاب، حتى لو أن قوماً غير متأوّلين غلبوا على مدينة فقتلوا الأنفسَ واستهلكوا الأموالَ ثم ظهر عليهم أهلُ العدل أخذوا بجميع ذلك، لتجرُّد المنع عن التأويل، كذا في الكشف.

(٩١) قوله: ولم يحرم الميراث بقتله: أي بقتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع، إذ القتل إنما يكون مانعاً إذا كان محذوراً، لا إذا كان مأموراً به كقتل الباغي والقتل قصاصاً.

(٩٢) قوله: ولم يحرم الباغي الإرث: أي بقتل مورثه العادل، لأن قتله حق في زعم الباغي بناء على تأويله وتمسُّكه بما عرضَت له من الشبهة.

(٩٣) قوله: ولما كانت الدار واحدة: يعني أن تملُّك المال بطريق الاستيلاء يتوقّف على كمال اختلاف الدار، ووجوب الضمان بالإتلاف ينبئ عن كمال العصمة، وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه، فنحن لا نملك مالَ الباغي لاتحاد الدار، لكن لا نضمن أموالهم بالإتلاف، لأن اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار، فيوجب سقوط العصمة من وجه.

لكن لا يضمن بالإتلاف) كما في غصب مال غير متقوم فإن الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده وأما إذا أتلف لا يجب عليه الضمان وإنما لم يعكس لأن القول بأنه يملك ماله مع القول بأنه يملك ماله مع التناقض **(وكجهل**[٩٤] **من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمداً)** فإن فيه مخالفة قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: الآية ١٢١]، **(والقضاء بالشاهد واليمين)** أي يمين المدعي فإن فيه مخالفة قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: الآية ٢٨٢] **(والسُنَّة المشهورة كالتحليل بدون الوطء)** على مذهب سعيد بن المسيب فإن فيه مخالفة حديث العسيلة **(والقصاص في مسألة القسامة)** فإنه إن وجد لوث، أي علامة القتل، استحلف الأولياء خمسين يمينا ويقضى بالدية على المدعى عليه عمدا كانت الدعوى أو خطأ وهذا عند الشافعي رحمه الله تعالى وأما عند مالك رحمه الله يقضى بالقود إن كانت الدعوى في العمد وهو أحد قولي الشافعي رحمه الله تعالى وفيه خلاف قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر وهذا وحديث العسيلة من المشاهير **(أو الإجماع كبيع أم الولد)** فإن إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم انعقد على بطلانه **حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه** متعلق بأول البحث وهو أن الجهل ليس بعذر حتى إن قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب أو السُنَّة المشهورة أو

---

(٩٤) **قوله: وكجهل مَن خالَفَ في اجتهاده الكتاب**: يريد أن الجهل إما أن يكون في نفس الدين وأصوله وهو الغاية، أو لا وهو دونه. وذلك إما أن يكون في أصول المذهب كما مر، أو في فروعه، وذلك إما أن يكون مخالفاً للقياس وخبر الواحد فيصلح عذراً، أو للكتاب والسنَّة المشهورة والإجماع، فيكون مثل جهل صاحب الهوى، وقيّد السنَّة بالمشهورة، لأن مخالفة المتواترة يكون كفراً لكونه قطعياً، وفيه بحث، لأن الكتاب أيضاً كذلك فمخالفته إنما لا يكون كفراً إذا لم يكن المتن قطعي الدلالة، ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنَّة، وأما عند قطعية المتن والسند فالمخالف كافر لا محالة، فلا بد هٰهنا من تقييد الكتاب بأن لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بأن تكون مشهورة أو تكون متواترةً غير قطعية الدلالة، فمن مخالفة الكتاب القول بحلّ متروك التسمية عمداً عند ذبحه إلخ.

الإجماع (**وأما جهل**[٩٥] **يصلح شبهة**) عطف على النوعين المذكورين في الجهل (**كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح**) أي غير مخالف للكتاب أو السُنَّة المشهورة أو الإجماع (**أو في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به**) أي بالوضوء (**زاعماً صحة ظهره ثم تذكر أنه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب على ظن أن العصر جائز بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لأن الترتيب مجتهد فيه**) فلا يضرّ جهله فلا تجب عليه إعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لأنه أدّاه زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الإجماع، وعند الشافعي لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا إذا كان يزعم وقت أداء المغرب أن عصره جائز أما لو علم وقت أداء المغرب أن عصره لم يجز كان عليه إعادة المغرب كما يجب قضاء العصر (**وإن لم يقض الظهر وصلى العصر بناء على ظن أن الظهر جائز**) أي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعماً صحة الظهر ولم يقض[٩٦] الظهر بناء على أنه غير عالم بعدم[٩٧] الوضوء، فإن من صلى صلاة بغير وضوء جاهلاً أن لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضا آخر ثم تذكر أنه كان على غير وضوء فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافاً لحسن بن زياد فإن عنده إنما يجب رعاية الترتيب على من يعلمه وأيضاً فيه خلاف زفر رحمه الله فإنه يقول إذا كان عنده أن الفرض الأول يجزيه فهو في معنى الناسي للفائتة فيجزيه الفرض الثاني (**لم يصح العصر**) أي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء

---

(٩٥) **قولـــه: وإما جهل يصلح شبهة**: هذا هو القسم الثالث من الجهل، وهو الجهـل في موضع الاجتهـاد الصحيح، أو في غير موضع الاجتهاد، لكن في موضع الاشتباه.

(٩٦) **قوله: ولم يقضِ الظهرَ بناء إلخ**: أي بنى عدم قضاء الظهر على أنه لم يكن عالماً بعدم الوضوء حين صلّى، وأنَّ الصلاة المؤدّاةَ بلا وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاءها وهذا مخالف للإجماع.

(٩٧) **قولـــه: غير عالـم بعدم الوضوء**: حاصلـه: أنه يظنّ أن الظهر أجزأه لكونه غير عالـم بعدم الوضوء فيه، فالعصر فاسدة كالظهر عندنا، فكان عليه أن يعيدهما جميعاً.

زاعماً صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لأن زعمه مخالف (**للإجماع**) والمسألة المستشهد بها هي الأولى لا الثانية (**وإذا عفا أحد الوليين ثم اقتصّ الآخر على ظن أن القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه، لأنه موضع الاجتهاد**)[٩٨] فإن عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل (**وكذا**[٩٩] **المحتجم إذا ظن أنه أفطر فأكل عمدا فلا كفارة عليه**) لأن قوله عليه السلام: أفطر الحاجم والمحجوم، صار شبهة في درء الكفارة إذ هذه الكفارة مما يندرئ بالشبهة وكذا القصاص في المسألة السابقة (**ومن**[١٠٠] **زنى بجارية امرأته أو والده بظن أنها تحل له لا يحد لأنه موضع الاشتباه فتصير شبهة في درء الحد حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة إلّا في النسب، والعدة**) أي لا يثبت النسب والعدة (**بهذه الشبهة**) وإن كانا يثبتان بالوطء بشبهة.

(**وكذا حربي أسلم فدخل دارنا فشرب خمراً جاهلاً بالحرمة**) أي لا يحد لأن

---

(٩٨) **قوله: لأنه موضع الاجتهاد**: ذكر في التهذيب أن القصاصَ إذا ثبت لاثنين كان لكل واحد منهما أن يتفرّد بقتله عند بعض أهل المدينة، حتى لو عفا أحدهما كان للآخر قتله، فعلى هذا كان سقوط القصاص بعفو البعض أمراً مجتهداً فيه.

(٩٩) **قوله: وكذا المحتجم**: أي وكالولي القاتل في أن الجهل يصلح شبهة.

(١٠٠) **قوله: ومن زنى بجارية امرأته**: بيان القسم الثاني: وهو الجهل في موضع الشبهة، واعلم أن الشبهة الدارئة للحد نوعان: شبهة في الفعل، وتسمّى شبهة اشتباه، لأنها تنشأ من الاشتباه. وشبهة في المحل، وتسمّى شبهة الدليل والشبهة الحكمية، فالأولى هي أن يظنّ الإنسان ما ليس بدليل الحِلّ دليلاً فيه، ولا بد فيها من الظن لتحقُّق الاشتباه، والثانية أن يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة في ذاته مع تخلُّف حكمه عنه لمانعٍ اتصل به، وهذا النوع لا يتوقّف تحقُّقه على ظن الجاني واعتقاده، فمن هذا القسم ما لو وطئ الأب جارية ابنه فإنه لا يجب عليه الحد، ومن القسم الأول ما إذا وطئ الابن جارية أبيه أو جارية امرأته، فإن قال: ظننتُ أنها حِلّ لي، لا يجب الحدّ عليهما عندنا، بخلاف ما إذا وطئ جارية أخيه أو أخته، كذا في «الكشف» و«الأصول».

جهله يكون شبهة **(لا إن زنى هو)** أي زنى حربي أسلم حيث يحد لأن جهله في حرمة الزنا لا يكون شبهة لأن الزنا حرام في جميع الأديان **(أو شرب ذمي أسلم)** أي يجب الحد لأن حرمة الخمر شائعة في دار الإسلام والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد **(وإمّا جهل يصلح عذراً)** هذا هو النوع الرابع من الجهل(١٠١) **(كجهل مسلم(١٠٢) لم يهاجر بالشرائع وكذا إذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في دارنا كما في قصة أهل قباء)** فإنهم إذ بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلاة استداروا إلى الكعبة فاستحسن رسول الله عليه والسلام وكانوا يقولون كيف صلاتنا إلى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فأنزل الله تعالى(١٠٣): ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْۚ﴾ [البقرة: الآية ١٤٣] أي صلاتكم إلى بيت المقدس **(وقصة تحريم الخمر)** لمّا نزل تحريم الخمر قال الصحابة: يا رسول الله فكيف بإخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر) أي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب إليهم فنزل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ﴾ [المائدة: الآية ٩٣]، **(فأما إذا انتشر التبليغ في ديارنا فقد تم التبليغ فمن جهل هنا يكون لتقصيره كمن لم يطلب الماء**

---

(١٠١) قوله: هذا هو النوع الرابع من الجهل: والفرق بين هذا القسم وبين القسم الثالث أن هذا القسم بناء على عدم الدليل، والقسم الثالث بناء على اشتباه ما ليس بدليل بالدليل.

(١٠٢) قوله: كجهل مسلم لم يهاجر بالشرائع: كمن أسلَمَ في دار الحرب ولم يهاجر إلى دار الإسلام ومكث مدة ولم يُصَلِّ فيها أو لم يصُم ولم يعلمُ أنَّ عليه الصلاةَ والصومَ لا يكون عليه قضاءهما، لأن جهله بالأحكام يكون عذراً في الترك، لأنه لا بد من سماع الخطاب حقيقة أو تقديراً بشهرته في محله، لكن الأحكام في عصرنا هذا قد اشتهرت في دار الحرب أيضاً كما لا يخفى، فكون الجهل بالأحكام عذراً محلُّ تردُّدٍ، بل لا يكون عذراً من حيث الدليل، فافهم.

(١٠٣) قوله: فأنزل الله تعالى: المذكور في عامة التفاسير أنها نزلت حين نزول الآية بصدد التوجه إلى الكعبة، فقالوا: كيف حال من مات قبل التحويل من إخواننا.

في العمرانات فتيمم وكان الماء موجوداً لا يصح وكذا الجهل بأنه وكيل أو مأذون) أي يكون عذراً **(حتى إن تصرف لا يصح)** أي من الموكل فإن شراء الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي.

(وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر والمولى بجناية العبد الجاني والشفيع بالبيع والأمة المنكوحة بالإعتاق أو بالخيار والبكر بالنكاح[١٠٤] **لا بالخيار)** أي جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر عذر حتى إن تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد الجاني عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والأمة المنكوحة إذا جهلت أن المولى أعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا إذا علمت بالإعتاق ولكن جهلت أن لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وإذا بلغت البكر التي زوجها غير الأب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضى أما إذا علمت بالنكاح وجهلت بأن لها الخيار لا يكون جهلها عذراً حتى يبطل خيارها إذ جهلها بالأحكام الشرعية ليس بعذر **(لأن الدليل مشهور في حقها)** لأن طلب العلم واجب عليها[١٠٥]، فدلائل الشرع يجب أن تكون مشهورة في حقها فبالجهل لا تعذر **(وفي حقّ الأمة مخفي)**[١٠٦] لأن خدمة المولى

---

(١٠٤) **قوله: والبكر**: أي وكجهل البِكْر بالنكاح فيما إذا زوّجها وليٌ غيرُ الأب والجد، فإنه يكون عذراً حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح.

(١٠٥) **قوله: لأن طلب العلم واجب عليها**: أي على البِكْر، وتقرير القول أن جهل البكر بالخيار ليس بعذرٍ لاشتهار العلم في دار الإسلام وعدم المانع من التعلُّم في جانبها، بخلاف الأمة فإن اشتغالها بخدمة السيد مانع.

(١٠٦) **قوله: وفي حق الأمة مخفي**: كما إذا أُعْتِقَت الأمةُ المنكوحة ثبت لها الخيار إن شاءت أقامت مع الزوج وإن شاءت فارقتُه، ويمتدّ خيار العتاقة إلى آخر

تشغلها عن التعلم فالدليل مخفي في حقها فتعذر بالجهل **(ولأن البكر تريد إلزام الفسخ والأمة تريد دفع زيادة الملك)** هذا فرق آخر بين البكر والأمة في أن الأمة تعذر بالجهل لا البكر وتقريره أن البكر تريد إلزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فإن طلاق الأمة ثنتان وطلاق الحرة ثلاثة والجهل عدم أصلي يصلح للدفع لا للإلزام وهذا الفرق أحسن من الأول لأن البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما في المسائل التي لا يعرفها إلّا أحذق الفقهاء **(حتى يشترط القضاء ثمة لا ها هنا)** تفريع على أن فسخ النكاح بخيار البلوغ إلزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر.

(ومنها السكر هو وإما بطريق مباح كسكر المضطر والسكر بدواء) كالبنج والأفيون **(وبما يتخذ من الحنطة أو الشعير أو العسل وهو كالإغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق وأما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم**(١٠٧) **أو مثلث لأنه إنما يحلّ)** أي المثلث **(بشرط أن لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيحد به)** أي بالسكر من المثلث **(وهو)** أي القسم الثاني من السكر وهو السكر بشراب محرم أو بالمثلث **(لا ينافي الخطاب لقوله تعالى:** ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣] **فهذا خطاب**(١٠٨) **متعلق**

المجلس، فإن لم تعلم بالإعتاق أو علمت به ولكن لم تعلم ثبوت الخيار لها شرعاً، كان الجهل منها عذراً حتى كان لها مجلس العلم بعد ذلك.

(١٠٧) **قوله: من شراب محرم**: كالخمر (وهو النيُّ من ماء العِنَبِ إذا غلى واشتدّ وقذَفَ بالزَبَدِ)، والمُثَلَّث و(هو عصيرُ العِنَبِ إذا طُبِخَ حتى ذَهَبَ ثُلُثاه ثم رقّق بالماء وتُرِكَ حتى اشتدّ) يحلّ شربُه عند أبي حنيفة وأبي يوسف عليهما الرحمة، والسُّكر حرام إجماعاً، إلَّا أن الطريق المفضي إليه قد يكون مباحاً كسُكر المضطر إلى شرب الخمر.

(١٠٨) **قوله: فهذا خطاب متعلِّق بحال السُكر**: ليس المراد أن قوله تعالى: ﴿وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ﴾ [النِّساء: الآية ٤٣] قيد للخطاب، أعني ﴿لَا تَقۡرَبُواْ﴾ [النِّساء: الآية ٤٣]، حتى يلزم أن يكون الخطاب في حالة سُكرهم بل هو قيد لِمَا تعلَّق به خطابُ المنع، وتحقيق ذلك أن الحال في مثل: «صلِّ وأنت صاحٍ، أو لا تصلِّ وأنت سَكران»، ليس

بحال السكر فهو لا يبطل الأهلية أصلاً فيلزمه كل الأحكام وتصح عباداته وإنما ينعدم به القصد(١٠٩) حتى إن تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحساناً(١١٠) لعدم ركنه وهو القصد كما إذا أراد أن يقول: اللهم أنت ربي وأنا عبدك، فجرى على لسانه عكسه

قيداً للأمر والنهي بل للمأمور والمنهي، بمعنى أطلب منك صلاةً مقرونةً بالصحو وكفّ النفس عن الصلاة المقرونة بالسُكر، فمعنى الآية أنهم خوطبوا في حالة الصحو بأن لا تقربوا الصلاة حالة السُكر، فيلزم كونهم مخاطبين، أي مكلّفين بذلك حالة السكر، فلا يكون السُكر منافياً لتعلُّق الخطاب.

(١٠٩) **قوله: وإنما ينعدم به القصد:** أي القصد الصحيح وهو العزم على الشيء، لأن ذلك ينشأ عن نور العقل وقد احتجب ذلك عنه بالسُكر.

(١١٠) **قوله: لا يرتدّ استحساناً:** ولذلك لا تبينُ منه امرأتُه استحساناً، خلافاً لأبي يوسف رحمه الله. ووجه الاستحسان: أن الرِدَّة تبتنى على القصد والاعتقاد ونحن نعلم أن السَكرانَ غيرُ مُعتقدٍ لِمَا يقول بدليل أنه لا يذكره بعد الصحو، وما كان عن عقد القلب لا ينسى خصوصاً المذهبَ، فإنه يختار عن روية وفكر، فكان هذا عمل اللسان دون القلب، فكأنه لم ينطق بشيء حكماً، وهو بخلاف ما إذا تكلَّم بالكفر هازلاً، لأنه استخفاف بالدين وهو كفر، وقد صَدَرَ عن قصدٍ صحيح، كذا قال الإمام علاء الدين البخاري في الكشف. وقال العلَّامة جلبي في حاشيته على التلويح: وجه الاستحسان أن الصحابي قرأ وهو سَكران ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ ۝﴾ [الكافِرون: الآية ١]، وترك كلمات النفي، فنزل قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النِّساء: الآية ٤٣]، ولم يحكم النبي صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم بكفره، وقال حمزة بن عبد المطلب رضي الله تعالى عنه وهو كان ثَمِلاً من الشراب للنبي صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم: «هل أنتم إلَّا عبيد لآبائي»، فلم يحكم النبي صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم ارتداده. وفي فتاوى قاضي خان: أما كفر السَكران إن كان يعرف الخير من الشر والأرض من السماء فكفره يكون كفراً في الأحكام، وإن كان لا يعرف الأرض من السماء والخير من الشر لا يكون كفراً عند علمائنا، وفيه أيضاً: ردّة السكران لا تصحّ استحساناً، وأمّا الهازل والمستهزئ إذا تكلّم بالكفر استخفافاً بالكفر استخفافاً ومزاحاً واستهزاءً يكون كفراً عند الكل وإن كان اعتقاده خلاف ذلك، وأما الخاطئ إذا جرى على لسانه كلمة الكفر لم يكن ذلك كفراً، بخلاف الهازل لأنّ الهازل يقول قصداً إلَّا أنه لا يريد حكمه، والخاطئ من يجري على لسانه من غير قصد كلمة مكان كلمة.

لا يرتدّ. وإذا أسلم يصح[١١١] **كالمكره وإذا أقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لأن السكر**[١١٢] **دليل الرجوع وإذا أقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما أو باشر سبب الحد يلزمه لكن إنما يحد إذا صحا وحده اختلاط الكلام)** أي حد السكر **(والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو وزاد أبو حنيفة: أن لا يعرف الأرض من السماء لوجوب الحد فقط).**

(ومنها الهزل[١١٣] **وهو أن لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو أن يراد به أحدهما وشرطه أن يشترط باللسان لا يعتبر دلالته)** أي دلالة الهزل، أي شرط الهزل أن تجري المواضعة قبل العقد بأن يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا **(ولا يشترط**[١١٤] **كونه)** أي كون الشرط وهو المواضعة **(في نفس العقد)** بل يكفي أن تكون المواضعة سابقة على العقد **(وهو)** أي الهزل **(لا ينافي الأهلية أصلاً ولا اختيار**[١١٥] **المباشرة والرضى بها بل اختيار الحكم**

---

(١١١) قوله: فإذا أسلم: أي الشكران يصح ترجيحاً لجانب الإيمان وكون الأصل هو الاعتقاد.

(١١٢) قوله: لأن السكر دليل الرجوع: إذ السكران لا يستقرّ على أمر فيقام مقام الرجوع، لأن حقوق الله تعالى على المساهلة، بخلاف ما إذا أقرّ بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف أو باشَرَ سببَ الحد بأن زنى أو قذف في حالة السُكر، فإنه لا يسقط عنه الحدّ، لكن يتوقّف في إقامة الحد إلى الصحو.

(١١٣) قوله: ومنها الهزل: وهو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له وهو ضدّ الجِد، والمجاز داخلٌ في الجِد كالحقيقة.

(١١٤) قوله: ولا يشترط كونه: يعني لا يجب أن يجري المواضعة في نفس العقد، لأنه يفوت المقصود من المواضعة، وهو أن يعتقد الناس لزومَ العقد، بخلاف خيار الشرط، فإنه لدفعِ الغبنِ ومنعِ الحكمِ عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد.

(١١٥) قوله: ولا اختياره المباشرة إلخ: حاصله أن الهزل ينافي اختيار الحكم والرضاء به ضرورة، ولكنه لا ينافي الرضا بمباشرة السبب واختيار المباشرة، لأن الهازل يتكلَّم بما هزل به عن اختيار ورضاءٍ، فصار الهزل في جميع التصرفات بمنزلة خيار

والرضى به فوجب النظر بالتصرفات كيف تنقسم فيهما) أي في الاختيار والرضى **(وهي**[١١٦] **إما من الإنشاءات أو الإخبارات أو الاعتقادات أما الإنشاءات فإما أن تحتمل النقض أو لا فما يحتمله كالبيع والإجارة فإما أن يتواضعا في أصل العقد)** أي تجري المواضعة قبل العقد بأنا نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع **(فإن اتفقا على الإعراض)** أي قالا بعد البيع: إنّا قد أعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد **(صحّ البيع وبطل الهزل لإعراضهما، وإن اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما مؤبداً)** أي للمتعاقدين **(لوجود الرضى بالمباشرة لا بالحكم)** هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فإنه إذا بيع بالخيار فالرضى بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك **(فيفسد العقد)** كما في الخيار المؤبد **(لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضى**[١١٧] **بالحكم)** هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فإن الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد **(فإن نقضه أحدهما انتقض وإن أجـازاه في الثلاث جاز)** أي إن أجازاه في ثلاثة أيام جاز عند أبـي حنيفة أي ينقلب جائزاً كما في خيار الروية، لارتفاع المفسد، وعندهما لا يتقيد الاجازة بالثلثة فكلما أجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد **(لا إن أجاز أحدهما)** لأنه كخيار الشرط للمتعاقديـن فيتوقف على إجازتهما **(وعندهما لا يشترط في الثلاث، وإن اتفقا**

الشرط، فإن الخيار يعدم الرضاء والاختيار جميعاً في حق الحكم، لأن عمله في الحكم لا غير، ولا يعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب، لأن قوله: بعتُ واشتريتُ، يوجد برضاء العاقد واختياره، فكذا في الهزل يوجد الرضا والاختيار في حق السبب، ولا يوجد في حق الحكم.

(١١٦) قوله: وهي إلخ: أي التصرفات إما إنشاءات أو إخبارات، أو اعتقادات، لأن التصرف إن كان إحداث حكم شرعي فإنشاء، وإلّا فإن كان القصد منها إلى بيان الواقع فإخبار، وإن لم يكن القصد منها إلى بيان الواقع، بل إلى ربط القلب بما في الواقع فاعتقاد.

(١١٧) قوله: لعدم الرضا بالحكم: لو قال لعدم اختيار الحكم لكان أولى، لأنه المانع عن الملك لا عدم الرضا كالمشتري من المُكره فإنه يملك بالقبض لوجود الاختيار وإن لم يوجد الرضا.

على أن لم يحضرهما شيء) أي لم يقع في خاطريهما وقت العقد أنهما بنيا على المواضعة **(أو أعرضا أو اختلفا في الإعراض والبناء يصح العقد عند أبي حنيفة عملاً بالعقد**(١١٨) **وهو أولى بالاعتبار من المواضعة التي لم تتصل به)** أي بالعقد **(لا عندهما)** أي لا يصح العقد، عندهما **(فاعتبر العادة)** تحقيق المواضعة ما أمكن **(على أن المواضعة أسبق قلنا: الأخير ناسخ الآخر)** أي الأخير وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لأن أحدهما لم يمض على المواضعة.

واعلم أنه بقي بالتقسيم العقلي قسمان لم يذكرا وهما إذا أعرض أحدهما وقال الآخر: لم يحضرني شيء أو بنى أحدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء فعلى أصل(١١٩) أبي حنيفة رحمه الله: يجب أن يكون عدم الحضور كالإعراض وعلى أصلهما كالبناء، وإما أن يتواضعا على البيع بألفين على أن الثمن ألف فهما يعملان بالمواضعة إلّا في صورة إعراضهما، وأبو حنيفة يعمل بظاهر العقد في الكل، والفرق له(١٢٠) بين البناء هنا وثمّه أن العمل بالمواضعة هٰهنا يجعل قبول

---

(١١٨) **قوله: عملاً بالعقد**: يعني أن الأصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض، لأنه إنما شُرِعَ للمِلْك، والجِدّ هو الظاهر فيه، فاعتبار العقد أولى من اعتبار المواضعة، وعندهما لا يصح العقد في الصورتين، أعني صورة الاتفاق على أن لم يحضرهما شيء، والاختلاف في الإعراض والبناء.

(١١٩) **قوله: فعلى أصل أبي حنيفة يجب إلخ**: عملاً بالعقد فيصحّ في الصورتين، وعلى أصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحاً للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين، وهذا مأخوذ من صورة اتفاقهما على أن لم يحضرهما شيء، فإنه عند أبي حنيفة بمنزلة الإعراض وعندهما بمنزلة البناء.

(١٢٠) **قوله: والفرق له بين البناء هٰهنا وثمَّة**: يعني إذا وقعتِ المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فأبو حنيفة رحمه الله لا يعتبر المواضعةَ السابقةَ ويحكم بلزوم الألفين في أصحّ الروايتين، لا الألف المتواضع عليه، وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار، فيحتاج إلى الفرق بين البناء هٰهنا، أي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمّة أي في صورة المواضعة في نفس العقد.

أحدهما الألفين شرطاً لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد، وقد جَدّا في أصل العقد فهو أولى بالترجيح[١٢١] من الوصف أي أصل العقد أولى بالترجيح من الوصف فإن اعتبار أصل العقد يوجب الصحة لأن المتعاقدين جدا في أصل العقد وإنما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فإن اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالألف يلزم فساد العقد كما بيّنا في المتن.

(وإما أن يتواضعا على أن الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقاً، والفرق[١٢٢] لهما بين هذا والمواضعة في القدر أن العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمة لا هنا، والهزل بأحد الألفين ثمة شرط لا طالب له فلا يفسد) وإنما قال هذا جوابا عما ذكر أنه يجعل قبول أحد الألفين شرطاً لوقوع البيع بالآخر وإنما قال إنه لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على أن الثمن ألف لا ألفان وإذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما إذا اشترى حمارا على أن يحمله حملا خفيفا أو نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لأبي حنيفة رحمه الله تعالى أن الشرط في مسألتنا وقع لأحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة

---

(١٢١) **قوله: فهو أولى من الترجيح بالوصف**: ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الأصل، لأن المتعاقدين قد جدّا في أصل العقد فيلزم صحته، وإنما هزلاً في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصوداً، فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لَزِمَ إهدارُ الأصل لاعتبار الوصف وهو باطل، فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الألفين اعتباراً للتسمية.

(١٢٢) **قوله: والفرق لهما**: يعني إذا وقعت المواضعةُ في جنس الثمن بأن باعا بمائة دينار وقد تواضعا على أن يكون الثمن ألف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار بنيا على المواضعة أو أعرضا أو لم يحضرهما شيء، أما أبو حنيفة رحمه الله فقد مرّ على أصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحاً للأصل وتصحيحاً للعقد بما سمّيا من البدل ضرورة افتقاره إلى تسمية البدل، وأما أبو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد احتاجا إلى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره، ووجهه أن العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الأولى دون الثانية، كذا في «التلويح».

وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضى بالربا ثم عطف على قوله وإما أن يحتمل النقض قوله: (**وإما أن لا يحتمل النقض فمنه ما لا**[١٢٣] **مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين**[١٢٤] **والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام: ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق واليمين، ولأن الهازل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الأسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعاً**[١٢٥] **كالنكاح فإن كان الهزل في الأصل**[١٢٦] **فالعقد لازم أو في قدر البدل**[١٢٧]**، فإن اتفقا على الإعراض فالمهر ألفان أو على البناء**[١٢٨] **فألف، والفرق لأبي حنيفة**

---

(١٢٣) **قوله: فمنه ما لا مال فيه**: هذا هو النوع الأول لِما لا يحتمل النقض، والنوع الثاني ما كان المال فيه تبعاً، والنوع الثالث ما كان المال فيه مقصوداً، والمراد بعدم احتمال النقض أن لا يجري فيه الفسخ والإقالة بعد ثبوته، والمراد بما لا مال فيه أن لا يثبت المالُ فيه بدون الشرط والذكر.

(١٢٤) **قوله: واليمين والنذر**: صورة المواضعة في اليمين أن يقول لامرأته: «إن دخلتِ الدارَ فأنتِ طالق»، لكن أقول: ذلك بطريق الهزل لا بطريق الجِد، وصورة الهزل في النذر أن يقول: نذرتُ هازلاً.

(١٢٥) **قوله: يكون المال فيه تبعاً**: لأن المهرَ تابعٌ في النكاح إذ المقصود الأصلي فيه ثبوتُ الحل في الجانبين الذي به يحصل التناسل، وإنما شرع المال فيه إظهاراً لخطر المحل لا مقصوداً، ولهذا يصحّ النكاح بدون ذكر المهر.

(١٢٦) **قوله: فإن كان الهزل في الأصل**: صورته أن يقول لامرأة: «إني أريد أن أتزوّجكِ بألفٍ تزوجاً باطلاً وهزلاً» ووافقتُه المرأة ووليُّها على ذلك، وحضر الشهود هذه المقالة، ثم تزوجها كان النكاح لازماً في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى بما سَمّيا من المهر.

(١٢٧) **قوله: أو في قدر البدل**: بأن يقول لامرأة: «إني أريد أن أتزوّجكِ بألف درهم»، وأظهر في العلانية ألفين وأجابتُه المرأة إلى ذلك، فتزوّجها على ألفين علانية كان النكاح جائزاً بكل حال.

(١٢٨) **قوله: أو على البناء فألف**: لأنهما قَصَدَا الهزلَ بذكر أحد الألفين، والمال مع الهزل لا يجب.

رحمه الله تعالى بين هذا وبين البيع أن البيع يفسد[١٢٩] بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط وعلى أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا ففي رواية محمد عن أبي حنيفة المهر ألف بخلاف البيع لأن الثمن مقصود بالإيجاب فيرجّح به) أي بالثمن فيترجح الثمن بالإيجاب. **(وفي رواية أبي يوسف: ألفان قياساً على البيع وفي جنس البدل فإن اتفقا على الإعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل إجماعاً وعلى أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا ففي رواية محمد رحمه الله تعالى مهر المثل)**، لأن الأصل في رواية محمد رحمه الله تعالى بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة في جنس في المهر لكن المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لأن ما تواضعا عليه وهو الألف داخل في المسمى وهو الألفان أما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل.

(وفي رواية أبي يوسف المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه[١٣٠] مقصوداً كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء كان هزلاً في الأصل[١٣١] أو القدر أو الجنس. ففي الإعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم الحضور أما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلترجيح الإيجاب) أي ترجيح العقد على المواضعة **(وأما عندهما فلعدم تأثير الخيار فإنه إذا شرط في الخلع الخيار لها فعندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فكذا في مسألتنا**

---

(١٢٩) **قوله: البيع يفسد بالشرط**: حاصله أن ذكر أحد الألفين في البيع على وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد، والشرط الفاسد يؤثّر في البيع ولا يؤثّر في النكاح، لا في أصل العقد ولا في الصداق.

(١٣٠) **قوله: ومنه ما يكون المال فيه مقصوداً**: إنما كان المال في هذا القسم مقصوداً لأنّ المال لا يجب فيه بدون الذكر، فلمّا شُرِطَ المال فيه عُلِمَ أنه فيه مقصودٌ.

(١٣١) **قوله: كان هزلاً في الأصل**: بأن طلّق امرأتَه على مالٍ، أو خالعها بطريق الهزل أو أعْتَقَ عبدَه على مالٍ على وجه الهزل، أو صالَحَ عن دم العمد هازلاً.

على كلا المذهبين وكذا في البناء عندهما على أن المال يلزم تبعاً). اعلم أن المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الأمور فيثبت ثم يجب المال ضمنا لا قصداً فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند أبي حنيفة(١٣٢) يتوقف على مشيئتها **(وأما تسليم(١٣٣) الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت)** لأنه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب **(فيبطل الشفعة وبعد طلب(١٣٤) المواثبة التسليم باطل)** لأنه من جنس ما يبطل بالخيار حتى

---

(١٣٢) قولــه: وعند أبي حنيفة يتوقّف على مشيتها: لأنّ الطلاق والمال بمنزلة خيار الشرط وقد نص عن أبـي حنيفة رحمه الله في خيار الشرط في الخلع في جانب المرأة أن الطلاق لا يقع ولا يجب المـالُ حتى تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال، لكن خيـارَ الشرط غيرُ مقدّر بثلاثة أيام في الخلع وأمثاله عند أبي حنيفة رحمه الله حتى لو اشترط الخيار أكثر من ثلاث جاز، بخلاف البيع، لأن الشرط في باب الخلع على وفاق القياس، إذ الطلاق من الإسقاطات وتعليقها بالشروط جائز مطلقاً، فلا يجب التقدير بمدة، أما الشرط في البيع فعلى خلاف القياس، لأنه من الإثباتات، وتعليقُها بالشروط لا يجوز، لكنه ثبت فيه بالنص مقدّراً بالثلاث فيجب اعتباره، فعلى هذا لا يبطل خيار المرأة في الخلع وأمثاله بمضي الثلاث، لأن الهزل بمنزلة شرط الخيار مؤبداً.

(١٣٣) قوله: وأما تسليم الشفعة: أي بطريق الهزل، طلب الشفعة على ثلاثة أوجه، **الأول**: طلبُ المواثبة: وهو أن يطلبها كما علم بالبيع، حتى لو لم يطلب على الفور بطلت شفعتُه. **والثاني**: طلب التقرير والإشهاد: وهو أن ينتهض بعد الطلب ويشهد على البائع أو على المشتري أو عند العقار على طلب الشفعة وبعد الإشهاد على طلب الشفعة تستقرّ شفعتُه حتى لا تبطل بالتأخير. **والثالث**: طلب الخصومة والتملُّك: فإذا سلّم الشفعة هازلاً قبل طلب المواثبة، بطلت شفعته، لأن التسليم بطريق الهزل كالسكوت مختاراً، إذ اشتغاله بالتسليم هازلاً سكوتٌ عن طلب الشفعة على الفور ضرورة، وأنها تبطل بحقيقة السكوت مختاراً بعد العلم بالبيع، لأنه دليل الإعراض، فكذا بالسكوت حكماً، كذا في «الكشف».

(١٣٤) قولــه: وبعد طلــب المواثبــة التسليم باطل: فالشفعة باقيةٌ والتسليم باطلٌ.

لو قال سلمت الشفعة على أني بالخيار ثلاثة أيام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقياً **(وكذا الإبراء)** أي يبطل إبراء[١٣٥] الغريم هازلا كما يبطل الإبراء بشرط الخيار **(وأما الإخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل[١٣٦] الفسخ أو لا، لأنه يعتمد صحة المخبر به ألا يرى بالطلاق والعتاق مكرها باطل، فكذا هازلاً. وأما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لأنه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به)**[١٣٧] أي ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فإنه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فإنه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله تعالى منه، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُۚ قُلْ أَبِٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ ۝٦٥ لَا تَعْتَذِرُوا۟ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾ [التوبة: الآيتان ٦٥ - ٦٦]. **(وأما الإسلام هازلا فيصح لأنه إنشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي)**

---

(١٣٥) قوله: يبطل إبراء الغريم هازلاً: فلو أبرأ الغريمَ هازلاً لا يصحّ، ويبقى الدين على حاله، لأن في الإبراء معنى التمليك، ولهذا يرتدّ فيؤثّر فيه خيارُ الشرط، فكذا الهزل يؤثّر فيه، لأنه بمنزلة خيار الشرط.

(١٣٦) قوله: فيما يحتمل الفسخ: كالبيع والنكاح، أو لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق.

(١٣٧) قوله: لا بما هزل به: جواب عمَّا يقال: إنَّ مبنى الردّة على تبدُّل الاعتقاد، ولم يوجد هٰهنا لوجود الهزل، فإنه ينافي الرضاء بالحكم، فينبغي أن لا يكون الهزل بالردة كفراً، كما في حال الإكراه والسُكر، فقال: الهزل بالردة كفر لا بما هزل به، يعني إنّا لا نحكم بكفره باعتبار أنه اعتقد ما هزل به من الكفر، بل نحكم بكفره باعتبار أنّ نفس الهزل بالكفر كفرٌ، لأن الهازلَ وإن لم يكن راضياً بحكم ما هزل به، لكونه هازلاً فيه فهو جاد في نفس التكلُّم به مختارٌ للسبب راضٍ به، والتكلُّم بكلمة الكفر هازلاً استخفافٌ بالدين وهو من أمارات تبدُّل الاعتقاد، بدليل قوله تعالى حكاية: ﴿إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ﴾ [التوبة: الآية ٦٥] الآية، بخلاف المُكْرَهِ على الكفر، لأنه غير راضٍ بالسبب والحكم جميعاً، بل يجريه على لسانه اضطراراً ودفعاً للشرّ عن نفسه غيرَ مُعتقدٍ له أصلاً، كذا في «الكشف» و«التلويح».

ترجيحاً لجانب الإيمان كما في الإكراه. (**ومنها السفه**[١٣٨] **وهو خفة تعتري الإنسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل**). قال الإمام فخر الإسلام: وهو العمل بخلاف موجب حكم الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وإنما قال من وجه لأن التبذير أصله مشروع وهو البر والإحسان إلّا أن الإسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه والعته فإن المعتوه يشابه المجنون في بعض أفعاله وأقواله بخلاف السفيه فإنه لا يشابه المجنون لكن تعتريه خفة إما فرحاً وإما غضباً فيتابع مقتضاها في الأمور من غير نظر وروية في عواقبها ليقف على أن عواقبها محمودة أو وخيمة، أي مذمومة، وهو لا ينافي الأهلية ولا شيئاً من الأحكام (**وأجمعوا**[١٣٩] **على منع ماله عنه في أول البلوغ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾** [النساء: الآية ٥] **ثم علّق الإيتاء بإيناس رشد منكر لا ينفك سن الجدية عن مثله إلّا نادراً فيسقط المنع**) وهي خمس وعشرون سنَّة لأن أقل مدة البلوغ اثنتا عشرة سنَّة وأقل مدة الحمل نصف سنَّة فيكون أقل سن يمكن أن يصير المرء فيه جداً خمساً وعشرين سنة. (**واختلفوا في السفيه فعندهما يحجر**) الحجر هو منع نفاذ التصرفات القولية (**لأن النظر واجب حقّاً له لدينه**) فإن العفو عن صاحب الكبيرة حسن وإن أصرّ عليها كالقتل عمداً فإن العفو عن القصاص فيه حسن فغاية فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة إذا كان مؤمناً يستحق

---

(١٣٨) **قوله: ومنها السفه**: أي من العوارض المكتسبة السفه، فإن السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماوياً.

(١٣٩) **قوله: وأجمعوا على منع ماله إلخ**: يعني إذا بلغ صبي سفيهاً يمنع عنه ماله لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ۝٥ وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا۟ ۚ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ فَأَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا ۝٦﴾ [النِّساء: الآيتان ٥،٦] الآية، أي لا تؤتوا المبذرين الذين يُنفقونها فيما لا ينبغي أموالهم التي في أيديكم، أضاف الأموال إلى الأولياء، وهي في الحقيقة أموال غيرهم على معنى أنها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم.

النظـر إليه (**وقيـاساً**) عطف على قولـه حقّاً له (**على منع المال وأيضاً صحة العبارة لأجل النفع فإذا صارت ضرراً يجب دفعها وأيضاً حقّاً للمسلمين**) فإن السفهاء إذا لم يحجروا أسرفوا فتركب عليهم الديون فتضيع أموال المسلمين في ذمتهم مثل أن يشتري جارية بألف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارى وقصته: أنه دخل ذات يوم في سوق النخاسين فعشق جارية بلغت في الحسن غايته فعجز عن مكابدة[١٤٠] شدائد هجرها وكان في الفقر والمشقة بحيث لم يملك فوق قوت يومه فضلاً عن أن يملك مالاً يجعله ذريعة إلى مواصلتها فاستعار من بعض خُلَّانه ثياباً نفيسة وبغلة لا يركبها إلّا أعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة وشركاء درسه يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار أنه حاكم بخارى الملقب بصدر جهان فجلس على نمرقة ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراه بألف دينار وأعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع إلى منزله ممتلئا بهجة وسرورا ورد العواري إلى أهلها فلما جاء البائع لتقاضي الثمن لقي المشتري وعرف فنونه فأخذ لحيته ينتف عثنونه.

(**وهذا بناء على أن الإنسان يمنع عن التصرُّف في ملكه بما يضرّ جاره عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يحجر لأن السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم**) أي صادراً عن علم ومعرفة (**لم يكن سبباً للنظر، وما ذكر من النظر حقّاً له فذلك جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة وإنما يحسن ذلك**) أي حجر السفيه بطريق النظر (**إذا لم يتضمن ضرراً فوقه وهو إهدار الأهلية والعبارة والأهلية نعمة أهلية واليد زائدة فيبطل قياس الحجر على**

---

(١٤٠) **قوله: مكابدة**: المكابدة المقاساة، والتلبيس التخليط وإخفاء الأمر على الغير، والتطريق أن يمشي أمام الرجل ويقال طرقوا طرقوا، وذلك عادة الكبار، والنمرقة وسادة صغيرة، والعثنون شعرات طوال تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية، وفي قوله: «عرف فنونه»، إيهام أي فنون الحِيَل والتزوير أو العلوم التي من جملتها الفقه الذي يعرف به هذا الحكم. «تلويح».

منع المال ثم إذا كان الحجر(١٤١) **بطريق النظر)** أي عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يلحق في كل حكم إلى من كان في إلحاقه إليه نظر **(من الصبي والمريض والمكره)** أي المحجور بسبب السفه عندهما إن ولدت(١٤٢) جاريته فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية أم ولد له وإن مات كانت حرة لأن توفير النظر كان في إلحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد فإنه يحتاج إلى ذلك لإبقاء نسله وصيانة مائه ويلحق في هذا الحكم بالمريض فإن المريض المديون إذا ادعى نسب ولد جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لأن حاجته متقدمة على حقّ غرمائه ولو اشترى(١٤٣) هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض فإذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن أو القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي وإذا لم يجب على هذا المحجور عليه شيء لا يسلم له أيضاً شيء من سعايته فتكون السعاية الواجبة على العبد للبائع **(وهذا الحجر عندهما)** أي الحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر

---

(١٤١) قوله: ثم إذا كان الحجر: يعني أن حجر السفيه عندهما لمّا كان بطريق النظر له، وهذا يختلف بحسب الأحكام، لَزِمَ أن يلحق في كل صورة بمن يكون الإلحاق به النظر له وأليقُ بحاله.

(١٤٢) قوله: إن ولدتُ: يعني إن جاءت جاريةً بولدٍ فادّعاه ثبت نسبُه منه، وكان الولد حرّاً فيلحق في هذا بالمريض المديون.

(١٤٣) قولــــه: ولو اشترى إلخ: أي لو اشترى هذا المحجورُ عليه ابنَه وهو معروف وقَبَضَه كان شراؤه فاسداً، ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شرى المُكْرَه، فيثبت له الملك بالقبض ويعتق عليه، لأنه مَلَكَ ابنَه ثم يسعى في قيمته للبائع، ولا يكون للبائع في مال المشتري شيء من ذلك، لأنه وإن ملكه للقبض فالتزام الثمن أو القيمة منه بالعقد غير صحيح لِمَا فيه من الضرر عليه فهو في هذا الحكم ملحق بالصبي.

(أنواع إما بسبب السفه(١٤٤) **فينحجر بنفسه)** أي بنفس السفه بلا احتياج(١٤٥) إلى أن يحجر القاضي **(عند محمد ويحجر القاضي**(١٤٦) **عند أبي يوسف، وإما بسبب الدين بأن يخاف أن يلجئ أمواله بالتلجئة)** هي المواضعة المذكورة مفصلة **(ببيع أو إقرار فيحجر على أن لا يصح تصرفه إلّا مع الغرماء وإن لم يكن سفهاً)** متصل بما قبله وهو قوله فيحجر **(وإما بأن يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي فهذا ضرب حجر).**

(ومنها السفر(١) **وهو خروج مديد لا ينافي الأهلية ولا شيئاً من**(٢) **الأحكام لكنه من أسباب التخفيف بنفسه لأنه من أسباب**(٣) **المشقة بخلاف المرض لأن**

---

(١٤٤) **قوله: إما بسبب السفه**: أي مطلقاً سواء كان أصلياً بأن بَلَغَ سفيهاً أو عارضاً بأن حَدَثَ بعد البلوغ رشيداً.

(١٤٥) **قوله: بلا احتياج إلى أن يحجر القاضي عنه**: لأنّ الدلالة قد قامت لنا على أنَّ السَّفه في ثبوت الحجر به نظيرُ الجنون والعَتَهِ والصِّغَرِ والرِّقّ، والحجر يثبت بنفسها من غير حاجة إلى قضاء القاضي فكذلك بالسَفَهِ.

(١٤٦) **قوله: ويحجر القاضي عند أبي يوسف**: لأن الحجر عليه بمعنى النظر له، وهو متردّد بين النظر والضرر، ففي إبقاء الملك له نظر، وفي إهدار قوله ضرر، وبمثل هذا لا يترجّح أحد الجانبين منه إلَّا بقضاء القاضي.

(١) **قوله: ومنها السفر**: أي من العوارض المكتسبة السفر، وهو قطع المسافة لغةً، وفي الشريعة: هو الخروج على قصد المسير إلى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرةُ ثلاثة أيام وما فوقها بسير الإبل ومشي الأقدام، أي ٩٢،١/٣ كيلومتر.

(٢) **قوله: ولا شيئاً من الأحكام**: نحو الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها، أورد عليه بالأضحية، فإنها لا تجب على المسافر، وأجيب: بأنها لا تجب عليه تحقيقاً، لأن السفر منعها عنه ولهذا لو ضحّى جاز، ولو كان السفر مانعاً لَمَا جازَ، ومثلها الجمعة.

(٣) **قوله: لأنه من أسباب المشقّة**: يعني في الغالب، حتى لو تنزّه سلطان من بستان إلى بستان في خدَمِه وأعوانِه لَحِقَه مشقةٌ بالنسبة إلى حال إقامته، فلذلك اعتبر نفس السفر سبباً للرُخَصِ وأقيمَ مقامَ المشقّة، كذا في «الكشف».

بعضه يضره الصوم وبعضه لا، بل ينفعه واختلفوا في الصلاة فعند الشافعي القصر رخصة، وعندنا إسقاط لقول عائشة رضي الله عنها: فرضت[٤] الصلاة ركعتين ركعتين، فأقرّت في السفر وزيدت في الحضر ولأن حد النافلة يصدق على الركعتين الساقطتين ولتسميته بالصدقة ولعدم إفادة التخيير على ما مر) أي في فصل العزيمة، والرخصة **(وإنما يثبت هذا الحكم)** أي القصر **(بالسفر إذا اتصل بسبب الوجوب)** أي: إذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الأداء، أما إذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر **(ولما كان السفر[٥] بالاختيار قيل إذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحلّ له الفطر بخلاف المريض لكن إذا أفطر يصير السفر شبهة في الكفارة فإذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما إذا مرض لكن إن أفطر لا كفارة عليه)** أي الصائم المقيم إذا سافر وأفطر لا يجب عليه الكفارة **(وإذا أفطر ثم سافر لم تسقط)** أي الكفارة **(بخلاف ما إذا مرض)** والفرق بينهما أن الصحيح إذا أفطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن إذا مرض في هذا اليوم تسقط الكفارة لأنه تبين بعروض المرض أن الصوم لم يكن واجباً عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فإنه أمر اختياري والمرض ضروري **(وأحكام السفر تثبت بالخروج بالسُّنَّة المشهورة وإن لم**

---

(٤) قوله: فرضت الصلاة: الحديث، رواه البخاري ومسلم.

(٥) قوله: ولما كان السفر بالاختيار إلخ: قال في «التلويح»: وضبط المسائل في هذا المقام أن العذر إما أن يكون قائماً في أول اليوم أو لا، فإن كان قائماً فإن تَرَكَ الصوم فله ذلك، وإن صام فإن كان العذرُ هو المرضُ يجوز الإفطار، وإن كان السفرُ لم يجز، لكن لو أفطر لم يجب الكفارة، وإن لم يكن قائماً في أول النهار، بل إنما طرأ في أثناء النهار فلا بد من نيّة الصوم والشروع فيه، فإن مضى عليه فذلك وإلّا فإما يطرأ العذر ثم الإفطار أو بالعكس، فعلى الأول إن كان العذر هو المرض جاز الإفطار، وإن كان السفر لم يجز، لكن لو أفطر لم يجب عليه الكفارة، وعلى الثاني لم يجز الإفطار أصلاً لكن لو أفطر ففي المرض يسقط الكفارة، وفي السفر لا يسقط، لأن المرض سماوي يتبيَّن به أن الصوم لم يجب عليه، والسفرُ اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه سببٌ مُبيحٌ في الجملة، فإن قارَنَ الإفطارَ كان شبهة في سقوط الكفارة، وإن كان متأخراً لم يؤثر، لأن الكفارة قد وجبت بالإفطار عن صومٍ واجبٍ من غير اقترانِ شبهةٍ.

يتم السفر عليه) والسنّة المشهورة ما روي عن رسول الله عليه السلام وأصحابه رضي الله عنهم أنهم ترخصوا برخص المسافر بمجاوزتهم العمران والقياس أن لا يثبت القصر إلّا بعد مضي مدة السفر لأن حكم العلّة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا. **(ثم إذا نوى الإقامة قبل الثلاثة تصح وإن كان في غير موضع الإقامة وإن نواها بعد الثلاثة يشترط موضع الإقامة لأن الأول منع)** أي نية الإقامة قبل ثلاثة أيام منع للسفر **(وهذا رفع)** أي نية الإقامة بعد ثلاثة أيام رفع للسفر والمنع أسهل من الرفع **(وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر)** أي في فصل النهي **(على أن المعصية**[٦] **منفصلة عنه فإن البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وإن كانت في المصر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله غيره فيقطع عليهم فصار النهي عن هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر لأنه عصيان بنفسه)** فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل **(وقوله: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ﴾** [البقرة: الآية ١٧٣]**، أي فأكل غير طالب ولا متجاوز حد سدّ الرمق)** قد تمسك به الشافعي رحمه الله تعالى على عدم الرخصة لمن يسافر سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله فمن اضطر، ونحن[٧] نقول: لا بد من

---

(٦) قوله: على أن المعصية منفصلة: لما استدل الشافعي رحمه الله على عدم كون السفر المعصية من أسباب الرخص بوجهين، **أحدهما**: أن الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية. **وثانيهما**: قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٧٣]، فإنه جعل رخصة أكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ أي خارج على الإمام، ولا عادٍ أي ظالم على المسلمين بقطع الطريق، فيبقى في غير هذه الحالة على الحرمة الأصلية، ويكون الحكم كذلك في سائر الرُخص بالقياس أو بدلالة النص أو بالإجماع على عدم الفصل، فأجيب: عن الأول، بأن المعصية هو البغي مثلاً لا نفس السفر.

(٧) قوله: ونحن نقول: جواب عن الاستدلال الثاني، وحاصله: أن الإثم وعدمه لا يتعلّق بنفس الاضطرار بل بالأكل، فلا بد في الآية من تقدير فعل أي فمن اضطرّ فأكَلَ حال كونه غير باغٍ ولا عادٍ أي غير متجاوز في الأكل قدر الحاجة، وغير باغٍ على مضطر آخر ولا مجاوزٍ سدَّ الجُوعةِ.

تقدير قوله فأكل ثم نجعل قوله غير باغ حالاً من أكل فمعناه غير طالب للميتة قصداً إليها ولا آكل الميتة تلذذا واقتضاء للشهوة بل يأكلها دافعا للضرورة ولا عاد حد ما يسد جوعته أو لا ينبغي أن يتجاوز حد سد الرمق ولا يعدو) أي لا يرفعها لجوعة أخرى.

(ومنها الخطأ)(٨) وهو أن يفعل فعلا من غير أن يقصده قصداً تامّاً كما إذا رمى صيداً فأصاب إنساناً فإنه قصد الرمي لكن لم يقصد به الإنسان فوجد قصد غير تام **(وهو يصلح عذراً في سقوط حقّ الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم إثم القتل ولا يؤاخذ بحد ولا قصاص لأنه جزاء كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لأنه ضمان مال لا جزاء فعل ويصلح به)**(٩) أي الخطأ **(مخففّاً لما هو صلة لم تقابل مالا ووجبت بالفعل كالدية)** إنما قال هذا لأن ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطأ مخففاً فيه كما ذكرنا في المتن لأنه ضمان مال لا جزاء فعل ويوجب الكفارة **(إذ لا ينفك عن ضرب تقصير**(١٠) **فيصلح سبباً لما هو دائر بين العباد**

---

(٨) **قولــــه: ومنها الخطأ**: وهو أن يفعل فعلاً من غير أن يقصده قصداً تاماً، وذلك أن تمــام قصد الفعل أن يقصد محلّه، وفي الخطـأ يوجد قصد الفعـل دون قصد المحل، وهذا مراد من قــال: إنه فعلٌ يصدرُ بلا قصد إليه عنـد مباشرة أمر مقصود سواه. ويجوز المؤاخذة بالخطأ لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٨٦] الآية، وعند المعتزلة لا يجوز، لأن المؤاخذة إنما هي على الجناية وهي بالقصد، والجواب أن ترك التثبُّت منه جنايةٌ وقصدٌ وبهذا الاعتبار جعل الخطأ من العوارض المكتسبة.

(٩) **قوله: ويصلح به مخففاً**: أي سبباً للتخفيف فيما هو صلةٌ واجبةٌ بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطأ فإنها صلة لأنها لم تقابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة في ثلاث سنين تخفيفاً على الخاطئ.

(١٠) **قوله: إذ لا ينفكّ عن ضرب تقصير**: أي الخطأ، والتقصيرُ: هو ترك التثبُّت والاحتياط، فهو بأصل الفعل مباحٌ وبترك التثبُّت محظورٌ فيكون جنايةً قاصرةً يصلح سبباً لجزاء قاصر.

والعقوبة إذ هو جزاء قاصر) الضمير يرجع إلى ما هو دائر والمراد به الكفارة **(ويقع طلاقه**[١١] **عندنا لا عند الشافعي لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا أن دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة أمر لا يوقف عليه إلّا بحرج فأقيم البلوغ مقامه لا مقام**[١٢] **اليقظة والرضى فيما يبتنى عليهما كالبيع إذ لا حرج في دركهما)** تقريره أن الأصل أن لا تعتبر الأعمال إلّا وأن تكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة وأما إذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب أن لا تعتبر ولا يؤاخذ الإنسان بها لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: الآية ٢٨٦] ولأن السهو والغفلة مركوزان في الإنسان فيكونان عذراً لكن هذا أمر لا يوقف عليه إلّا بالحرج فأقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة إقامة للدليل مقام المدلول فإن السهو والغفلة إنما يعرضان لنقصان العقل فإذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة إلّا نادراً وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الأوقات صادراً عن العقل بلا سهو وغفلة، ولم يعتبر أنه ربما يسهو في وقت ما وهذا معنى قوله: أن دوام العمل بالعقل إلخ. وإنما لم نقم البلوغ مقام اليقظة حتى أبطلنا عبارات النائم وكذا لم نقم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المبنية على

---

(١١) قولــــه: ويقع طلاقــه عندنا: أي طلاق المُخطـئ بأن أراد أن يقـول مثلاً: أنت جالس، فجرى علـى لسانه: أنتِ طالـق، وقال الشافعـي رحمه الله لا يقع، لأن الاعتبـار بالكلام إنما هو بالقصد الصحيح، ألا ترى أن الببغاء إذا لُقِنَ فهو والآدمي سواء فـي صورة الكلام، وكذا المجنـون والعاقل سواء في أصل الكلام إلّا أنه فَسَدَ لعدم قصد الصحيـح، والمُخطئ غير قاصد فلا يصحّ طلاقه كطلاق النائم والمغمى عليه.

(١٢) قولــــه: لا مقام اليقظة والرضى: جواب عما يقال: لو كان البلوغ عن عقلٍ قائماً مقـامَ القصد في حق طلاق الخاطئ لوَجَبَ أن يقع ويصحّ طلاق النائم إقامةً للبلوغ مقامَ القصد، وأن يقوم البلوغ عن عقل مقام الرضاء في التصرفات المفتقرة إلى الرضـاء كالبيع والإجارة ونحوهمـا، لأن الرضا أمر باطن كالقصد، لأنه من أعمال القلب، وحيث لم يقم مقامه دلّ على أن المعتبر حقيقةُ القصد كحقيقة الرضاء ولم يوجد في حقه.

الرضى كالبيع ونحوه إذ لا حرج[١٣] في درك اليقظة والرضا ولا يحتاج إلى إقامة الدليل مقامهما فإن الأصل أن الأمور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها تقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة أما الأمور الظاهرة فلا وإنما ذكر اليقظة والرضى دفعا لشبهة الشافعي رحمه الله تعالى فإنه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد على الرضا ثم عطف على قوله: ويقع طلاقه قوله: **(وإذا جرى البيع على لسانه)** أي لسان الخاطئ **(خطأ وصدقه خصمه يكون كبيع المُكْرَه)**.

---

(١٣) قوله: إذ لا حرج في درك اليقظة والرضا: حاصل الجواب: أن الشيء إنما يقوم مقام غيره بشرطين: **أحدهما**: أنه يصلح دليلاً عليه. **والثاني**: أن يكون في الوقوف على الأصل حرجٌ لخفاءه، فينقل الحكم عند وجود الشرطين إلى دليل ويُقامُ مقامَ المدلول تيسيراً ودفعاً للحرج، وأحد الشرطين في حق النائم مفقود، لأنه لا حرج في الوقوف على العمل بأصل العقل، فإنه يعرف بالنظر فيما يأتيه ويذره، ونحن نعلم يقيناً أن النوم ينافي أصل العمل بالعقل، لأن النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت أهليةُ القصد معدومةً بيقينٍ من غير حرج في دركه، فلا يصحّ في حقّه إقامةُ البلوغ عن عقلٍ مقامَ القصد لانتفاء الشرط، والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار أي بلوغه نهايته بحيث يفضي أثره إلى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحوها، كما يفضي أثر الغضب إلى الظاهر من حماليق العين والوجه بسبب غليان دم القلب، كذا في «الكشف» وفي «التلويح»: حاصل الجواب: أن السبب الظاهر إنما يقام مقام الشيء إذا كان ذلك الشيء خفياً يعسر الوقوف عليه، وعدم القصد وأهلية استعمال العقل في النائم معلومٌ بلا حرج، وكذا وجودُ الرضا وعدمُه.

(وأما الذي من غيره فالإكراه)(١٤) هذا هو القسم الثاني من العوارض المكتسبة **(وهو إما ملجئ)** بأن يكون بفوت النفس أو العضو وهذا معدم للرضا مفسد للاختيار(١٥) **(وإما غير ملجئ)** بأن يكون بحبس أو قيد أو ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار **(والإكراه بهما لا ينافي الأهلية ولا الخطاب لأن المكره عليه إما فرض)** كما إذا أكره على شرب الخمر بالقتل **(أو مباح)**(١٦) كما إذا أكره على الإفطار في شهر رمضان **(أو مرخّص)**(١٧) كما إذا أكره على إجراء كلمة الكفر

---

(١٤) **قوله: فالإكراه**: الإكراه هو حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلّى نفسه.

(١٥) **قوله: مفسد للاختيار**: حقيقة الاختيار هو القصد إلى مقدورٍ متردّدٍ بين الوجود والعدم بترجيح أحد جانبيه على الآخر، فإن استقلّ الفاعلُ في قصده فصحيح وإلّا ففاسد.

(١٦) **قولــه: أو مباح**: والمراد بالإباحة: أنه يجوز له الفعلُ ولو ترَكَه وصبَرَ حتى قُتِلَ لم يأثم ولم يؤجر، وبالرخصة: أنه يجوز له الفعل، لكنه لو تركه وصَبَرَ حتى قتل يؤجر، عملاً بالعزيمة، كذا في «التلويح». وقال الملا أحمد جيون رحمه الله: والفرق بين الإباحة والرخصة أن في الرخصة لا يباح ذلك الفعل بأن ترتفع الحرمة، بل يعامل معاملةَ المباح في رفع الإثم، وفي الإباحة ترتفع الحرمة، وقال صاحب «الكشف»: لا حاجة إلى ذكر الإباحة في التحقيق، لأنها داخلة في الفرض أو في الرخصة، لأنه إن أراد بها أن الإقدام على الفعل يباح له بالإكراه ولو صَبَرَ حتى قُتِلَ لا يأثم فهو معنى الرخصة، وإن أراد بها أنه يباح ولو تركه يأثم فهو معنى الفرض، فإكراه الصائم على الفطر إن كان مسافراً من قبيل الإكراه على أكل الميتة وشرب الخمر حتى لو لم يُفطر وقُتِلَ كان آثماً، وإن كان مقيماً فهو من قبيل إكراه الكفر حتى لو صبر عليه وقتل كان مأجوراً، ولا يذكر هنا ما لا يتعلّق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب، فثبت أنه لا حاجة إلى ذكر لفظ الإباحة.

(١٧) **قولــه: أو مرخص كما إذا أكره إلخ**: فيه إشارة إلى أنّ فـي نفس الأمر بين الإفطـار وبين إجراء كلمة الكفر فرقاً، للفرق بينهما قبل الإكراه حيث يسقط حرمةُ الإفطار بالعذر كالسفر والمرض، بخلاف حرمة كلمة الكفر فإنها لا تسقط قبل الإكراه بحالٍ.

(أو حرام) كما إذا أكره على قتل مسلم بغير الحق **(حتى يؤجر مرة ويأثم أخرى ولا الاختيار)**[١٨] أي لا ينافي الاختيار **(لأنه حمل على اختيار الأهون وأصل الشافعي في ذلك أن الإكراه بغير حقّ إن كان عذراً شرعاً يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره)** الإكراه عند الشافعي إما أن يكون بحق كالإكراه على الإسلام وإما بغير حقّ ثم هذا إما أن يكون عذراً وإما أن لا يكون واعلم أني أقمت لفظ الفاعل مقام المُكرَه[١٩] بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلّا يشتبه الفتح بالكسر **(والعصمة تقتضي دفع الضرر بدون رضاه)** أي رضا الفاعل **(ثم إن أمكن نسبة الفعل إلى الحامل ينسب وإلا يبطل فتبطل الأقوال كلها)** لأن نسبة الأقوال إلى غير المتكلم باطل لأن الإنسان لا يتكلم بلسان غيره **(ويضمن**[٢٠] **الحامل الأموال)** أي إذا أكرهه على إتلاف مال الغير لأن نسبة الإتلاف إلى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل **(وإن لم يكن عذراً لا يقطع)** أي الحكم عن فعل الفاعل **(فيحد الزاني ويقتص القاتل مكرهين وإنما يقتص الحامل بالتسبب)** جواب إشكال هو أنه لما لم تقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب أن يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي، فأجاب بأن الحامل إنما يقتص بالتسبيب.

(وإن كان الإكراه حقّاً لا يقطع أيضاً) أي الحكم عن فعل الفاعل **(فيصح**

---

(١٨) **قوله: ولا الاختيار**: أي الإكراه لا ينافي الاختيار، لأنه حمل للفاعل على أن يختار ما هو أهونُ عند الحامل، أي أوفق له، ويحتمل أن يريد ما هو أيسرُ على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما أُكْرِه به.

(١٩) **قوله: واعلم أني أقمتُ لفظ الفاعل مقام المكرِه إلخ**: قال في «الكشف» ناقلاً عن شمس الأئمة رحمه الله: في الإكراه يُعتبر معنى في المُكرَه، ومعنى في المكرِه، ومعنى في ما أُكْرِهَ عليه، ومعنى فيما أُكْرِه به، فالمعتبر في المُكْرَهِ تمكنه.

(٢٠) **قوله: ويضمن الحامل الأموال**: أي يجب الضمان على المُكرِه على أصل الشافعي رحمه الله.

إسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولي(٢١) **بعد المدة)** أي بعد مدة الإيلاء **(بالإكراه)** متعلِّق بما ذكر وهو إسلام الحربي وطلاق المولي وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي أن الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الإيلاء **(لا إسلام الذمي به)** أي بالإكراه لأن إكراه الذمي على الإسلام ليس بحق فيبطل لما ذكرنا أنه يبطل الأقوال كلها **(والإكراه بالقتل والحبس**(٢٢) **عنده سواء وأصلنا أن الإكراه**(٢٣) **الملجئ لما أفسد الاختيار فإن عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار**(٢٤) **الفاعل كالمعدوم وهذا)** أي صيرورة اختيار الفاعل

---

(٢١) قوله: وطلاق المُولي: بالضم اسم فاعل من الإيلاء، يعني ولو أُكْرِهَ المُولي على التطليق بعد مضي مدة الإيلاء فطَلَّقَ، وقَعَ الطلاقُ، لأنه يستحقّ التفريق بعد مضي المدة كامرأة العِّنين بعد الحول، فإنه إذا امتنع عن ذلك كان الإكراه حقّاً، وأما قبل مضي المدة فالإكراه باطل فلا يقع الطلاق.

(٢٢) قوله: والإكراه بالقتل والحس عند سواه: أي عند الشافعي، لأن في الحبس ضرراً كالقتل، والعصمة يقتضي دفعَ الضرر، وعندنا الإكراه بالقتل أو بقطع العضو إكراه ملجئ ويقال له: الإكراه الكامل، والإكراه بالحبس أو الضرب إكراه غير ملجي ويقال لها: الإكراه القاصر، وأحكامها مختلفة.

(٢٣) قوله: وأصلنا أن الإكراه إلخ: يعني أن الأصل المقرر عند أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله: أن الإكراه إن كان مُلجياً، وعارَضَ اختيارَ الفاعلِ اختيارٌ صحيحٌ من الحامل، فإمَّا أن يكون المُكرَه عليه من قبيل الأقوال أو من قبيل الأفعال، فإن كان من قبيل الأقوال، فإن كان مِمَّا لا ينفسخ كالطلاق وغيره من الأمور العشرة وهي: الطلاق، والعتاق، والنكاح، والرجعة، والعفو، والقصاص، واليمين، والنذر، والظهار، والإيلاء، فهذه العشرة تصحّ مع الإكراه وكانت نافذةً، وإن كان مما ينفسخ كان فاسداً كالبيع والأقارير، وإن كان من قبيل الأفعال فإن لم يحتمل كون الفاعل آلةً للحامل كالزنا كان مقتصراً على الفاعل، وإن احتمل فإن لَزِمَ من جعله آلة تبديل محل الجناية كان مقتصراً على الفاعل، كإكراه المُحْرِمِ على قتل الصيد، وإن لم يلزم نُسِبَ إلى الحامل ابتداء كالإكراه على إتلاف المال أو النفس.

(٢٤) قوله: يصير اختيار الفاعل كالمعدوم: لأن المكرَه يفسد اختياره بالإكراه لتحقُّق الإلجاء، إذ الإنسان مجبول على حُب حياته وقد حَمَلَ المكرِهُ الفاعلَ على الإقدام

كالمعدوم (**لا يكون إلّا بأن يصير الفاعل**[٢٥] **آلة للحامل فإن احتمل ذلك**) أي كونه آلة له (**ينسب إلى الحامل وإلا**) أي وإن لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل (**يبقى منسوباً إلى الفاعل، فالأقوال**[٢٦] **كلها لا تحتمل ذلك**) أي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا أن التكلم بلسان الغير ممتنع (**فإن كانت**) أي الأقوال (**مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق تنفذ لأنها**) أي الأقوال التي لا تنفسخ (**تنفذ مع الهزل**[٢٧] **وهو ينافي الاختيار أصلاً والرضى بالحكم ومع خيار الشرط**) عطف على قوله مع الهزل (**وهو ينافي الاختيار أصلاً**) أي ينافي اختيار الحكم أصلاً أما اختيار السبب فحاصل في الخيار (**فلأن تنفذ**[٢٨] **بالإكراه**) أي الأقوال التي لا

على ما أُكْرِهَ عليه، فيفسد به اختياره من هذا الوجه، والفاسد في معارضة الصحيح كالمعدوم، فيصير الفعل منسوباً إلى المُكْرِه بالكسر، لوجودِ الاختيار الصحيح، والمكرَه بالفتح يصير آلة له لعدم اختياره حكماً في معارضة الاختيار الصحيح.

(٢٥) **قوله: يصير الفاعل آلة للحامل**: معنى كون الفاعل آلة أن الحامل يمكنه إيجاد الفعل المطلوب بنفسه، فإذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كأنه فعل بنفسه، وإن لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصوراً على الفاعل.

(٢٦) **قوله: فالأقوال كلها لا تحتمل ذلك**: يعني أن شيئاً من الأقوال لا يحتمل كون الفاعل آلةً للحامل عليه، لامتناع التكلُّم بلسان الغير حسّاً على وجهٍ لا يبقى للسان المتكلِّم اختيارٌ، فاقتصر الأقوال بأحكامها على المتكلِّم ولا يجعل كأن المُكْرِه (بالكسر) طلّق امرأة المكرَه (بالفتح) أو أعْتَقَ عبدَه.

(٢٧) **قوله: مع الهزل**: الهزل وكذا شرط الخيار يعدم الرضا بحكم السبب مع وجود القصد والاختيار في نفس السبب، هذا في الإخبارات، وأما الاعتقاديات فقد ذكر في «مدار الفحول في شرح منار الأصول»: (أن الهزل بالردّة كفر)، يرد عليه: كيف يكون كفراً والهزل ينافي الرضاء بالحكم كالإكراه فلم يتبدّل الاعتقاد. فقيل: إنَّ الهزل بها كفر لا بما هُزِلَ به كقوله: الصنم إلٰهه (لكن بعين الهزل لكونه استخفافاً بالدين)، لأن الهازل راضٍ بالسبب وإن لم يرض بالحكم فكان جادّاً في نفس التكلُّم، أما المُكرَه بالكفر فغير راضٍ بالسبب والحكم جميعاً.

(٢٨) **قوله: فلأن تنفذ بالإكراه وهو يفسد الاختيار أولى**: يعني أن الإكراه دون الهزل، وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات، لأن كمال النفاذ يكون بصحة اختيار

تنفسخ بالإكراه **(وهو يفسد الاختيار أولى)** وجه الأولوية أن في الهزل اختيار المباشرة والرضا بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضا به منتفيان أما الإكراه فالرضا بالسبب والحكم منتف فيه أما اختيار السبب فحاصل في الإكراه مع الفساد فإن كان الطلاق والعتاق واقعين في الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به فوقوعهما في الإكراه مع فساد الاختيار أولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه(٢٩) أن اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون الفساد وأما في الإكراه فلا رضا بالسبب أصلاً واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الإكراه **(وإذا اتصل بقبول المال)** أي إذا(٣٠) اتصل الإكراه بقبول المال

السبب والحكم والرضا بهما جميعاً، ففي كل من الهزلِ وخيارِ الشرط قد انتفى الاختيار والرضا في جانب الحكم وإن وُجِدَا في جانب السبب، وفي الإكراه لم يبق الاختيار في السبب، ولا في الحكم، لكنه فاسد، والفاسد ثابت من وجه، بخلاف المعدوم من كل وجه، فانتفاء شرائط كمال النفاذ في الإكراه أقلُّ فهو بالقبول أجدر والنفاذ فيه أظهر.

(٢٩) قوله: لكن يرد عليه: اعتراض من المصنف، وحاصله: أن هٰهنا أمور أربعة، وهي اختيار السبب والحكم والرضا بهما، ففي الهزل يوجد اختيار السبب والرضا به، مع الصحة وينتفي اختيار الحكم والرضا به، وفي الإكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضا بهما، ففي كل من الهزل والإكراه يوجد الاثنان من الأمور الأربعة، لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الإكراه، ولا يكون الإكراه أولى بالقبول والنفاذ. ويمكن الجواب بأن في كل من الهزل والإكراه يوجد الاثنان من الأمور الأربعة، إلَّا أنَّ الأمرين الذين في الإكراه أقوى من جهة أن الحكم هو المقصود والسبب وسيلة إليه، وأن الاختيار هو المعتبر في عامة الأحكام ونفاذ التصرفات، والرضا قد يكون وقد لا يكون، وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحيّة، لأن الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ، لأنه إذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلُّف الحكم، كذا في «التلويح». وقال العلَّامة الحسن جلبي: وتحقيق الجواب: أن اختيار السبب في الإكراه يستلزم الحكمَ بخلاف الهزل، وتحقيق الاختيار في الحكم أدخل في النفاذ من تحقُّقه في السبب، لأن الحكم مقصود والسبب وسيلة إليه.

(٣٠) قوله: إذا اتصل الإكراه إلخ: بأن أكرهت امرأة بوعيدٍ تلفٍ أو حبسٍ على أن تقبل من زوجها الخلع على ألف درهم، فقبلت ذلك منه وهي مدخولة يقع الطلاق، لأنه

في الطلاق (**يقع الطلاق بلا مال لأنه**) أي الإكراه (**يعدم الرضا بالسبب والحكم فكأن المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه**) أي على المال كما في خلع الصغيرة فإنه يقع الطلاق فيه بلا مال (**بخلاف الهزل**[٣١]**، أما عند أبي حنيفة فلأن الرضا بالسبب ثابت**) أي في الهزل (**دون الحكم فيصح إيجاب المال فيتوقف الطلاق عليه**) أي على المال في الخلع بطريق الهزل (**كما في خيار الشرط**[٣٢] **في جانبها**) أي إذا خالعها بشرط الخيار لهما فيتوقف الطلاق على قبولها المال وإنما قال في جانبها لأن شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع لما عرف أن الخلع يمين في حقه معاوضة في حقها. (**وأما عندهما**[٣٣] **فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وإن كانت مما ينفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والإجارة تفسد**[٣٤]**،**

لم يتوقف إلَّا على القبول وقد وجد، ولا يلزمها المال لأنه يتوقّف على الرضا ولم يوجد كما إذا طُلِّقَت الصغيرةُ بالمال فقبلت يقع الطلاق، لوجود القبول، ولا يلزمها المال لبطلان التزامها، بخلاف الرجل إذا أُكْرِهَ على أن يُخالع امرأته المدخولة فالخلع واقع والمال لازم على المرأة لالتزامها المال طائعة.

(٣١) **قولــه: بخلاف الهزل**: أي إذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق، لكن يتوقّف وقوع الطلاق على قبول المرأة المالَ والرضا به، فإن ترضى المرأة بالتزام المال وقع الطلاقُ ولَزِمَ المالُ وإلَّا فلا طلاق ولا مال، هذا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وأما عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله فيقع الطلاق ويلزم المال من غير توقُّف على الرضا.

(٣٢) **قولــه: كما في خيار الشرط من جانبها**: أي من جانب الزوجة، فإنه لَمَّا دخل الهزل على الحكم فقط لا يمنع وجودَ الرضا بالسبب بل بالحكم، فيتوقّف وجود الحكم أعني وقوعَ الطلاق ولزومَ المال على الرضاء بالحكم، فإن وُجِدَ ثَبَتَ وإلَّا فلا.

(٣٣) **قوله: وأما عندهما إلخ**: أي عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله، وحاصل دليلهما أن الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب، فصحّ إيجاب المال لوجود الرضا في السبب، والأصل عندهما أن ما يدخل على الحكم دون السبب لا يؤثِّر في بدل الخلع بالمنع أصلاً كشرط الخيار.

(٣٤) **قوله: تفسد**: أي تنعقد تلك الأقوال فاسدة، أما الانعقاد فلصدورها عن أهلها في محلّها، وأما الفساد فلأن الرضا شرط النفاذ، فلو أجاز التصرف بعد زوال

والملجئ وغيره هنا سواء لعدم الرضا، وكذا[٣٥] **الأقارير كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به والأفعال منها ما لا يحتمل ذلك)** أي كون الفاعل آلة للحامل **(كالأكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل، ومنها**[٣٦] **ما يحتمل فإن لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية فيقتصر عليه أيضاً لأن في تبديل المحل مخالفة الحامل وفيها بطلان الإكراه كإكراه المحرم على قتل الصيد لأنه إنما حمله على الجناية على إحرامه ولو جعل آلة يصير المحل إحرام الحامل وكما أكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لأنه أكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب ويتبدل ذات الفعل أيضاً)** فإن البيع حينئذ يصير غصباً **(والإعتاق**[٣٧] **وإن كان لا يحتمل ذلك)** أي لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل **(لأنه من الأقوال لكن الإتلاف فعل يحتمله)** فالحاصل أن الإعتاق تصرف قولي لكنه إتلاف نفي المعنى الأول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل وفي المعنى الثاني وهو الإتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله لكن لإتلاف فعل يحتمله **(فينتقل إلى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل)** لأنه من حيث إنه إعتاق يقتصر

الإكراه صريحاً أو دلالة، صحّ، لزوال المعنى المُفسد، ثم الإكراه المُلجي وغير المُلجي سواء فيما ينفسخ ويتوقّف على الرضا.

(٣٥) قوله: وكذا: أي مثل التصرفات التي لا تنفسخ الأقارير كلها من الماليات وغيرها في أنها تفسد بالإكراه المُلجي أو غير المُلجي.

(٣٦) قوله: ومنها ما يحتمل: أي يحتمل كون الفاعل آلةً للحامل وهو قسمان، لأنه إما أن يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية أو لا، أما القسم الأول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلّق بالحامل، وأما القسم الثاني فليس كذلك.

(٣٧) قولــــه: والإعتاق وإن كان لا يحتمل ذلك: يعني أن من التصرفات ما يتضمَّن معنيين تمكن نسبة أحدهما إلى الغير وكون الفاعل آلة فيه، ولا يمكن ذلك في الآخر كما إذا أُكره الغير على إعتاق عبده، فالإعتاق من حيث أنه قول وتكلُّم بالصيغة يُنسب إلى الفاعل، إذ لا يحتمل كون الفاعل آلةً فيصحّ العتقُ لكونه صادراً عن المالك، ومن حيث أنه إتلاف للمال يُنسب إلى الحامل ويُجعل الفاعل آلةً، لأن الإتلاف يحتمل ذلك بخلاف الأقوال.

على الفاعل (**فإن لم يلزم منه التبديل**)[٣٨] أي وإن لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية (**يجعل آلة كإتلاف المال والنفس فيصير كأنه ضربه عليه وأتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف إلى الحامل ابتداء فموجب الجناية عليه فقط**) أي على الحامل فإن كان عمدا يقتص هو فقط (**لكن في الإثم لا يمكن جعله آلةً لأنه أكرهه بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيأثم كل منهما**).

(**والحرمات**[٣٩] **أنواع حرمة لا تسقط بالإكراه ولا تدخلها الرخصة كالقتل**[٤٠] **والجرح والزنا**[٤١] **لأن دليل الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك**

---

(٣٨) **قوله: فإن لم يلزم منه التبديل**: هذا هو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم مِن جعل الفاعل آلةً تبديلُ محلِّ الجناية كإتلاف المال والنفس، وحكمه أن يُضاف الحكم إلى الحامل المُكرِه ابتداءً، لا نقلاً من الفاعل المُكرَه كأنّ الآمرَ باشَرَه بنفسه، فلو أكرهه على قتل الغير عمداً فعند الطرفين رحمهما الله القصاص على المُكرِه الحامل فقط، وأما في حق الإثم فالفاعل لا يصلح آلةً وصار آثماً، لأنّ الفاعل في الإثم لا يصلح آلةً للغير، لعدم إمكان اكتساب الإثم من غيره، والمُكْرَه بالفتح مع فساد اختياره يبقى مخاطباً فكان عليه إثمُ القتل، كما لو قال لغيره: اقطع يدي فقطعها، كان آثماً ولا شيء عليه من حكم القطع بل في الحكم يجعل كأنّ الآمرَ فعَلَ بنفسه.

(٣٩) **قوله: والحرمات أنواع**: ما مرّ كان حكم الأفعال المُكره عليها في أنها بمن يتعلّق وإلى مَن يُنسب، وهذا بيان لحكم الإقدام عند الإكراه على الأفعال التي لا يجوز الإقدام عليها عند الاختيار في أنه يكون حراماً أو مباحاً أو مُرخّصاً فيه، فالحرماتُ إما أن يحتمل السقوط أو لا، الثاني إما أن يحتمل الرخصة أو لا، فهي بهذا الاعتبار ثلاثة أنواع، نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة، ونوع يحتمل السقوط لا الرخصة، ونوع يحتمل الرخصة فقط، والثالث إما أن يكون في حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد، وحقوق الله إما أن يحتمل السقوط أو لا، والكل من هذه الأقسام مُبَيّنٌ في الكتاب.

(٤٠) **قوله: كالقتل**: لأن القتل لا يحل لضرورة ما، فلا يحلّ بهذه الضرورة أيضاً، لأن حرمة نفس غيره مثل حرمة نفسه، فلا يجوز أن يجعل إهلاك نفس غيره طريقاً لصيانة نفسه، وكذا الجرح.

(٤١) **قوله: والزنا**: وهو في حكم القتل أيضاً، والمراد هٰهنا زنا الرجل

سواء) أي القاتل والمقتول وإذا كان سواء لا يحلّ للفاعل قتل غيره ليخلص نفسه.

(وكذا جرح الغير) أي إذا أكره على جرح الغير بالقتل لا يحلّ له الجرح **(ولا جرح نفسه حتى لو أكره على قطع يده بالقتل حلّ له الجرح لأن حرمة**[٤٢] **نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة إلى الغير والزنا قتل معنى)**[٤٣] فإن ولد الزنا بمنزلة الهالك، فإن انقطاع النسبة عن الغير هلاك فإن أُكره على الزنا لا يحلّ له الزنا وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير فالإكراه[٤٤] الملجئ يبيحها، **(لأن**

بالمرأة، لأنه الزاني حقيقة، وإنما المرأة تمكِّنه من الزنا، فزناها من قبيل ما يحتمل الرُّخصة.

(٤٢) قوله: لأن حرمة نفسه فوق حرمة يده: إذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس، هذا بالنسبة إلى صاحبها. وأما بالنسبة إلى الغير فليس حُرْمَةُ النّفسِ فوق حُرمة اليد، حتى لو أكرهه بالقتل على قطع يد الغير لم يحلّ ذلك للفاعل، ولو فَعَلَ كان آثماً كما في الإكراه على القتل، لأن طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لم يحلّ للمضطرّ قطعُ طرفِ الغير ليأكله.

(٤٣) قوله: والزنا قتلٌ معنى: إما من جهة أن من لا نسب له بمنزلة الميّت، وإما من جهة أنه لا يجب النفقةُ على الزاني لعدم النسب، ولا على المرأة لعَجْزها عن ذلك فيهلك الولد، والولد في صورة كون المرأة متزوجة وإن كان ينسب إلى الفراش ويجب نفقته على الزوج إلَّا أن الزوج ربما ينفي مثل هذا النسب فيهلك الولد، كذا في «التلويح». وقال الحسن جلبي: قيل: هذا غير مفيد، لأنهم جعلوا الزنا في حكم القتل مطلقاً، والإهلاك اللازم في هذا الدليل جزئي يحتمل الوجودَ والعدمَ فلا يثبت به الأمر الكلي، بل الجواب: أن الزنا إهلاك في صورةٍ مطلقاً وفي صورة أخرى قد يكون وقد لا يكون، فكان معنى الإهلاك غالباً فاعتبر إهلاكاً اعتباراً للغالب ودفعاً للمفسدة.

(٤٤) قوله: فالإكراه الملجئ يبيحها: أي يُبيح المحرّمات حرمة يحتمل السقوط، لأنه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى أنها لا يثبت الحرمة فيها فيبقى الإباحة الأصليةُ ضرورة، والإكراه الملجئ بخوفِ تلفِ النفس أو العضو نوعٌ من الاضطرار، وإن اختصّ الاضطرار بالمَخْمَصَةِ يثبت في الإكراه بدلالة النصّ، لِمَا فيه من

الاستثناء من الحرمة حل) وهو قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِۗ﴾ [الأنعام: الآية ١١٩] **(حتى إن امتنع أثم لا غير الملجئ)** أي لا يبيحها(٤٥) غير الملجئ **(لعدم الضرورة، وحرمة(٤٦) لا تسقط لكن تحتمل الرخصة وهي إما في حقوق الله التي لا تحتمل السقوط أبدا كإجراء كلمة الكفر فإن الإيمان لا يحتمل السقوط أبدا وإما في حقوقه تعالى التي تحتمل السقوط في الجملة**

فوات النفس أو العضو فدخل تحت النص، فلو امتنع المُكْرَه عن أكل الميتة ونحوها حتى قُتِل كان آثماً، إن كان عالماً بسقوط الحرمة، والأصل فيه أن ما يباح تناولُه حالةَ المخمصة يباح حالة الإكراه إذا كان مُلجئاً، وما لا فلا.

(٤٥) قوله: لا يبيحها غير الملجئ: أي الإكراه غير الملجئ لا يبيحُ المحرماتِ لعدم الاضطرار، بأن أُكْرِه بالحبس سنة أو بالحبس المؤبّد أو بالقيد مع ذلك، من غير أن يمنع عنه طعام ولا شراب لا يسعه الإقدام على شيء من أكل الميتة والخنزير وشرب الخمر، لعدم الضرورة، إذ الحبس أو القيد يوجب الهَمّ والحزن ولا يخاف منه على نفسٍ ولا عضوٍ ولا يسعه تناولُ الحرام لدفع الحزن، لكنه يُورث الشبهةَ حتى لو شَرِبَ الخمر بإكراه غير ملجئ لا يُحَدّ. وفي «الكشف»: قال مشايخ بلخ: إنما أجاب محمد رحمه الله بناء على ما كان من الحبس في زمانه، فأمّا الحبس الذي أحدثوه اليوم في زماننا فإنه يبيح التناولَ، لأنهم يحبسون تعذيباً. كذا في «المغني».

(٤٦) قوله: وحرمة لا تسقط لكن يحتمل الرخصة: هذا هو النوع الثالث من أنواع الحرمة، وهي حرمة لا يحتمل السقوط بمعنى أنه لا يحلّ متعلّقها قطّ، لكن قد يرخّص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي إما في حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد بمعنى أن الحرام قد يكون تركُ حقٍّ من حقوق الله تعالى لا يحتمل السقوط كالإيمان، أو محتملٌ له كالصلاة، وقد يكون تركُ حقٍّ من حقوق العباد كعدم التعرُّض لمال المسلم، فالإكراه على إجراء كلمة الكفر على اللسان إكراهٌ على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الإيمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال، إلّا أن الشارع رخّص فيه بشرط اطمئنان القلب بالإيمان، والإكراه على ترك الصلاة إكراهٌ على حرام لا يحتمل السقوطَ، لأن حرمةَ تركِ الصلاة ممَّن هو أهل للوجوب مؤبّدة لا يسقط بحالٍ، لكن الصلاة حقٌّ من حقوق الله تعالى محتملٌ للسقوط في الجملة بالأعذار، وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات.

كالعبادات فيرخص بالملجئ وإن صبر صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة وزنا المرأة(٤٧) **من هذا القسم إذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه)** أي إذا أُكرهت المرأة على الزنا بالملجئ رخص لها فإن حرمة الزنا عليها حقّ الله تعالى وليس من باب الإكراه على قتل النفس إذ في زنا المرأة ليس قطع النسب إذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فإنه بمنزلة القتل لأنه قطع النسب.

(ولما رخّص زناها بالملجئ لا تحد بغير الملجئ للشبهة ويحدّ هو)(٤٨) أي

---

(٤٧) قولـــه: وزنا المرأة من هذا القسم: يعني إذا أُكرِهت المرأةُ على الزنا فتمكينها من الزنـا حرامٌ حرمةً مؤبّدَةً في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط، فإنّ حرمة الزنا حقُّ الله تعالـى فيرخّص للمرأة مع بقاء الحرمة في الإكراه المُلجئ، ولا يُرخّص في غير المُلجئ، لكن يسقط الحدُّ للشبهة، وفي كون حرمة الزنا ممّا يحتمل السقوطَ نظرٌ، فالأولـى أن يراد بقوله: «وزنا المرأة من هذا القسم» أنَّ حرمتَه من قبيل الحرمة التـي لا تسقط، لكن تحتمل الرخصة، أو يُراد باحتمالِ سقوطِ حُرْمةِ زنا المرأة سقوط حُكمِه بالشبـهات، ولا يخفى عليك أن الحرام هو إجراءُ كلمـةِ الكفر وحق الله تعالـى هو الإيمـان، وفي العبادات الحرامُ هو ترك الصلاة مثلاً وحق الله تعالى هو الصلاة، ففي قـول المصنف تسامح، والتحقيقُ أن العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقـط أبداً، لكن يحتمل الرُّخصة، كذا قال العلّامة سعد والعلّامة حسن جلبي.

(٤٨) قوله: ويحدّ هو: أي يحدّ الرجل المُكرَه على الزنا إكراهاً غير مُلجئ، لأن الإكراه المُلجئ الكامل لمّا لم يُوجب الترخُّص في حقّه لا يصير الإكراه القاصر شبهةً في سقوط الحدّ عنه، كما في الإكراه على القتل، وكان القياس أن لا يسقط الحدّ عنه بالكامل أيضاً، لأن الزنا لا يتصور من الرجل إلا بانتشار الآلة وذلك دليل الطواعيّة، فإن الانتشار لا يحصل عند الخوف، بخلاف المرأة، فإن التمكين يتحقّق منها مع الخوف، فلا يكون تمكينُها دليلَ الطواعيّة.

وفي «الاستحسان» يسقط الحدُّ لأن الحدّ مشروعٌ للزجر، ولا حاجة إليه في حالة الإكراه، وانتشارُ الآلة لا يدلّ على عدم الخوف، فإنه قد يكون طبعاً بالفحولة المركبّة في الرجال، وقد يكون طوعاً، ألا يرى أن النائم قد تنتشر آلتُه طبعاً من غير اختيارٍ وقصدٍ فلا يدلّ على عدم الخوف.

إذا أكرهت المرأة على الزنا بالملجئ يكون زناها مرخصاً فينبغي أنها إن زنت بالإكراه بغير الملجئ يكون في زناها شبهة الرخصة فلا تحد.

وأما الرجل فزناه لا يرخّص بالملجئ فإن زنى بغير الملجئ يحد لعدم شبهة الرخصة.

(وأما في حقوق(٤٩) **العباد كإتلاف مال المسلم فحكمه**(٥٠) **حكم أخويه في أنه رخّص بالملجئ وإن صبر صار شهيداً)**، والمراد بأخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط وهما حقّ الله تعالى **(ويجب الضمان لوجود العصمة**(٥١) **والله ولي العصمة والتوفيق)**.

---

(٤٩) قوله: وأما في حقوق العباد: كإتلاف مالِ المُسلم فإنه حرام، لأن عصمةَ المال ووجوبَ عدمِ إتلافه حقٌ للعبد، والحرمةُ متعلِّقة بترك العصمة، وحرمةُ الإتلاف لا يسقط بحال، لأنه ظلم، وحرمة الظلم مؤبّدة، لكنها يحتمل الرخصة حتى لو أكرهه على إتلاف مالِ المسلمِ إكراهاً ملجِئاً رُخِّصَ فيه، لأنَّ حُرْمَةَ النفس فوقَ حُرمة المال، فبالإكراه لا يزول عصمةُ المال في حقِّ صاحبه فيكون إتلافُه باقياً على الحرمة وإن رُخِّصَ فيه، فإن صَبَرَ على القتل كان شهيداً.

(٥٠) قوله: فحكمه حكم أخويه: قال في «الكشف»: وصار هذا القسم الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة قسمين، قسمٌ لا يحتمل السقوط أصلاً مثل حق الله تعالى في الإيمان القائم، فإنه مشتمل على ركنين:

أحدهما: الاعتقاد الذي هو الأصل فيه، وحرمةُ تبديله بضدّه حقُّ الله تعالى لا يحتمل السقوطَ بوجهٍ ولا يحتمل الرخصة.

والركن الثاني: الأداء، وهو الإقرار باللِّسان، وحرمةُ تبديله بضدّه لا يحتمل السقوط أيضاً ولكنه يحتمل الترخُّص، وهذا القسم هو أحد القسمين المذكورين.

والثاني منهما ما يحتمل السقوط في نفسه، ولكن لمّا لم يثبت دليلُ السقوط بقي، فعند الضرورة يثبت الترخُّص فيه مع بقاء الحرمة، وذلك مثل حقوق العباد وما يحتمل السقوط من حقوق الله تعالى كحُرْمَةِ تركِ الصلاة والصوم.

(٥١) قوله: لوجود العصمة: فإنّ مال المسلم مالٌ معصومٌ وحقٌّ لصاحبه فلا يسقط بحالٍ.

هذا آخر ما كَتَبَ الفقير **آل مصطفى المصباحي** السُنِّي الحنفي القادري من حواشي التوضيح مُستعيناً بالمَلِكِ القوي القدير، وقد وقَعَ الفراغُ من تسويده بتوفيق الله عزَّ وجلَّ يوم الاثنين في التاسع والعشرين من شوال المكرَّم سنة خمس وعشرين وأربعمائة بعد الألف من الهجريّة، وأسألُ الله تعالى أن يعْصِمَنَا بعونه الكريم عن اتِّباع الهَوَى، ويَسْلُك بنا طريقَ الهُدَى، وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على نبيِّه محمد وآله وأصحابه أجمعين.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

كلمة السيّد حضرة الدكتور الشاه محمد أمين البركاتي ٣
التعريف بصاحب التوضيح ٨
مصنّفاته ١٠
الشروح والتعليقات على التنقيح والتوضيح ١١
تأسيس أصول الفقه وتدوينه ١٣
من الكتب القديمة المصنّفة في الأصول ١٤
نبذة عن الحاشية ١٥
المصادر والمراجع لهذا التقديم ١٦
التعريف بالفاضل المحشي ١٧
النشاطات الدراسية في المؤسسات الإسلامية المختلفة بالهند ١٨
الإسهامات العلمية والفكرية والعقدية ١٩
التوضيح في حل غوامض التنقيح وحاشيته الوجيزة النافعة منير التوضيح . ٢٣
مقدمة المصنف ٢٣
شرح مقدمة التنقيح ٢٩
تعريف أصول الفقه باعتبار الإضافة ٣٨
تعريف الفقه ٤٢

بيان أن ما يبتني عليه الفقه أصول أربعة ٥٨
تعريف علم أصول الفقه باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص ٥٩
القسم الاول: في الأدلة الشرعية ٧٢
الركن الأول: في الكتاب ٧٢
فصل حكم العام ٨٤
فصل قصر العام ٩٠
فصل في ألفاظه ٩٨
فصل في ألفاظه ٩٨
فصل في حكم المطلق والمقيّد ١١٠
فصل في حكم المشترك ١١٨
فصل في أنواع علاقات المجاز ١٢٥
مسألة خلفية المجاز عن الحقيقة ١٣٦
مسألة عموم المجاز ١٤١
مسألة لا بدّ للمجاز من قرينة ١٤٧
فصل في الاستعارة التبعية ١٥٤
بحث حروف المعاني ١٥٥
بحث الواو ١٥٦

بحث الفاء ١٦٢
بحث ثم ١٦٤
بحث بَلْ ١٦٦
بحث لكن ١٦٧
بحث أو ١٦٩
بحث «أو» ١٦٩
بحث حتى ١٧٣
حروف الجرّ ١٧٤
بحث الباء ١٧٤
بحث على ١٧٦
بحث من ١٧٦
بحث إلى ١٧٧
بحث في ١٧٩
أسماء الظروف ١٨٠
بحث «قبل» ١٨٠
كلمات الشرط ١٨١
بحث «بعد» ١٨١
بحث «إن» ١٨١

بحث «إذا» ١٨١
بحث «متى» ١٨٢
فصل في الصريح والكناية ١٨٤
التقسيم الثالث: في ظهور المعنى وخفائه ١٨٦
التقسيم الرابع: في كيفية دلالة اللفظ على المعنى ١٩٣
فصل في مفهوم المخالفة ٢٠٨
الباب الثاني: في إفادته الحكم الشرعي ٢٢١
الأمر المطلق ٢٣٢
فصل الإتيان بالمأمور به نوعان ٢٣٤
فصل في حسن المأمور به وقبحه ٢٤٧
فصل في التكليف بما لا يطاق ٢٧٧
فصل المأمور به نوعان ٢٨٣
فصل في أن الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا؟ ٣٠٠
فصل في النهي ٣٠٣
فصل في أن للأمر والنهي حكماً في الضد أم لا؟ ٣١٧
الركن الثاني في السنّة ٣١٨
فصل الراوي إما معروف بالرواية وإما مجهول ٣٢١
فصل في شرائط الراوي ٣٢٤

فصل في الانقطاع ٣٢٧
فصل في محل الخبر ٣٣٢
فصل في كيفيَّة السماع والضبط والتبليغ ٣٣٥
فصل في الطعن ٣٣٨
فصل في أفعاله عليه السلام ٣٤١
فصل في الوحي ٣٤٢
فصل في شرائع مَن قبلنا ٣٤٥
فصل في تقليد الصحابي ٣٤٦
باب البيان ٣٤٧
فصل في الاستثناء ٣٥١
فصل في بيان التبديل ٣٦٧
فصل في بيان الضرورة ٣٨٤
الركن الثالث: في الإجماع ٣٨٧
الركن الرابع: في القياس ٤٠٩
مسألة: ولا يجوز التعليل بالعلّة القاصرة ٤٣٩
فصل لا يجوز التعليل لإثبات العلة ٤٥٩
فصل في دفع العلل المؤثرة ٤٦٩
فصل في دفع العلل الطرديّة ٤٨٧

فصل في الانتقال ٤٩٦
فصل في الحُجَجِ الفاسدة ٤٩٩
باب المعارضة والترجيح ٥٠١
فصل ما يقع به الترجيح ٥١٣
باب الاجتهاد ٥٢٧
القسم الثاني من الكتاب: في الحكم ٥٣٢
باب في الحكم ٥٣٣
مبحث السبب ٥٥٦
باب المحكوم به ٥٧٨
باب المحكوم عليه ٥٨٧
فصل في الأهلية ٥٩٣
فصل الأمور المعترضة على الأهلية ٦٠١
فهرس المحتويات ٦٦٥